

لجنة التأليف والترجمة والنشر

أبو ذؤيب

حياته ومصنفاته

تأليف الدكتور

أبراهيم بن الحسن

(أبو ذؤيب)

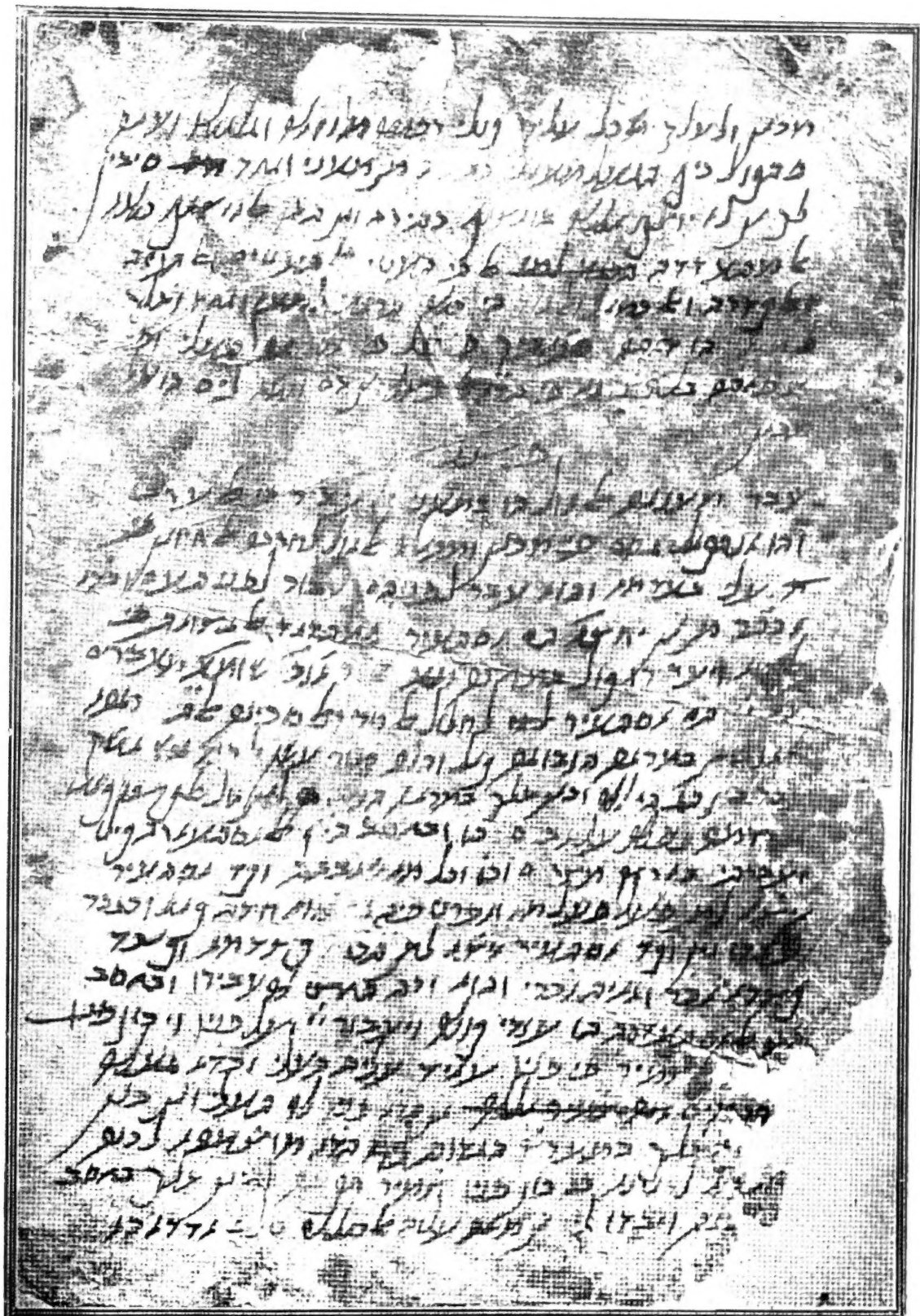
أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

« حقوق الطبع محفوظة »

[الطبعة الأولى]

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ - ١٩٣٦



صفحة من كتاب دلالة الحائرين مكتوبة بخط موسى بن ميمون وجدت في مكتبة المرحوم جاك (يعقوب) موصري
 التي المعروفة بالقاهرة، استخرجها من الخيزرة، وقد كان عليه الرحمة والرضوان يعني عناية فائقة بالعادات اليهودية.
 وهذه الصفحة على ناحية عظيمة من الأهمية لأنها نموذج من كتابة المؤلف كتبها أولاً ثم هذبها بأن حذف بعض الكلمات
 والحروف وزاد بعضها. وفيها بعض الغلطات النحوية والاملائية ضبط بعضها وترك البعض الآخر.
 راجع ما ذكره العلامة داود يابن عن هذه الصفحة المخطوطة في مجلة (הרבי"ן שנה א' סדר ד')



משה בן מיימון

רבנו משה בן מיימון ז"ל
 י"ד נסח החלטה — כ סבת החקקה

הדפוס העברי



PRINTED IN PALESTINE

موسى بن ميمون

الهراء الكتاب

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

وزير المالية السابق

تقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف

مقدمة

لفضيلة العالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية

للإهود مُعظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى .

وفي ذلك يقول جيوم تيوفيل تمان المتوفى سنة ١٨١٩ في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » :

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت لهم منصرفة بقوة إلى مدارس العالم . على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوي العقول الفلسفية ؛ منهم الخبر موسى بن ميمون الذي وُلد بقرطبة عام ١١٣٩^(١) وتخرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ، ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظنينا لدى المتعصبين من أهل مائته وقد تعقبوه بحقدهم حتى أدركه الموت سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفي كتابه المسمى « دلالة الحائرين » :

نفحات العقل المسدد البصير ، تعرف ذلك في شرحه لعقائد الدين اليهودي ، وفيما يتضمنه كتابه من أمثال حكيمة متينة .

(١) المشهور أن ابن ميمون ولد سنة ١١٣٥ وفي كتاب « تاريخ العرب » تأليف

هيار مايوافتي قول تمان . (راجع Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

وعلى الرغم من تمسكه بالأرسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعّال المتصرف في العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها . ونقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوّه جدًّا^(١) .

وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى . وبين الفلسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجاها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا — كما يقول قوّيته في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٢) ، ولأنه تخرّج بدروس الحكميين الأندلسيين الكبارين ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض في بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغين

Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit (١) de l'Allemand : par V. Cousin. 2^{me} Edition. Tome I. 1839. p. 364—365. Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. (٢) p. 206.

في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته ، وتميّزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم ويقول الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين ابن إسحاق ... الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه للفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية لتشاركتهم في لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ « كارلو ناللينو » في محاضراته في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى^(١) .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام .

ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست حياته ، ولا مذهبها ، ولا نزال نلتمس أخباره وآثاره في لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف بالعربية كتاباً جامعاً في حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج ١

وكتاب الأستاذ « ولفنسون » ينتظم أبواباً أربعة :

أولها — في حياة موسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف ونشأته ، وأسرته ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — في مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرذ المؤلف فذكر في هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوي الإلمام بالأدب العربي الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامي ، وهي من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — ففي فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين » وهو أكبر الأبواب يقع في نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هي مجموع صفحات الكتاب ، وقد عنى الأستاذ « ولفنسون » في هذا الباب بتلخيص ما تضمنه كتاب « دلالة الحائرين » من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التي اعتمد عليها المؤلف في أثناء تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية . فكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ، والناحية الطبية ، وتلك هي الجهات التي تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون ، وأحسب أن للحبر اليهودي الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهي الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ « ولفنسون » تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .

في بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبي ووزيره القاضي الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون في الطب والفلسفة

بل كان السلطان الأيوبي ووزيره يعرفان أيقناً للحبر الفيلسوف مهارته وحذقه في شؤون السياسة .

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الفضل في جعله رئيساً لكل يهود مصر على رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد ، إنما يرجع إلى صلاح الدين ووزيره ، وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف التدبير ، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن في تهذئة الثورات التي كانت تنزوبها تلك البلاد . وبعد : فكتاب الأستاذ « ولفنسون » ثمرة جهد كبير في الاطلاع على مراجع مختلفة في لغات شتى ، ويكاد يشعر القارئ بأن المؤلف لم يفته مرجع من مراجع بحثه ؛ لا سيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولفنسون » بذكائه ونشاطه واستكمال لأدوات الدرس العلمي أهل لأن يستوفي البحث في فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص الآداب العربية في هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء العربية اليوم وما يرجي أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرزاق

مقدمة

كنت معتزماً منذ أن وجهت عنايتي للكتابة في تاريخ اليهود في العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد أن ابحر الأخبار التي سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كي تكون سلسلة بحوثي في هذا الموضوع متدرجة تدرجاً تأريخياً يسير الزمن ويتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن في حسابي إذ أخذت الهيئات اليهودية في أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتجديد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انتهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطلب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعاقب بتاريخ موسى بن ميمون في الديار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلى أن أعنى بتاريخ موسى بن ميمون وألحوا عليّ أن أوجه نظري للبحث في تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوي باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذاك الذي عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فخفضت للظروف المباركة التي أتاحت لي الفرصة للمبادرة بالبحث في تاريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجباً أن تنهض الهيئات اليهودية في نواحي المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفاضال الفحول الذين أثروا في الحياة العقلية الإسرائيلية

تأثيراً بعيد الغور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .
ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة
الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته من مصنفات
كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع فقد نشأ في بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس
وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة
تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالضاد الانتشار
الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يفهم فهماً صحيحاً
إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية ، وإلى أن
مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدونة بالقلم العبري كما كان يفعل أغلب علماء
اليهود في الأندلس ومصر .

ولا بد لي من الاعتراف بأنني قد عانيت متاعب جمة في أثناء تدويني هذا
الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات
مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن
الباحث في تاريخ رجل كهذا لا يسهه أن يفض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل
في الاطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً .

وقد حُيِّل إليّ في بدء الأمر أنه لم يبق لي مجال للبحث في هذا الموضوع
والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛
ولكن بعد البحث والإمعان في النظر بدت لي نواح جمة من سيرة حياته ،
وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، وللوقوف على مبلغ تأثيره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عيّنت بذكر المصادر والمراجع في ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت في كتبي السابقة لأنني أعد ذلك الإهمال الذي يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التي استقوا منها معلوماتهم نقصاً علمياً فاحشاً يحط من قيمة ما دونوا ، فوق ما لذلك من الصلة بناحية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث في موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رَوَوْا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا في موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أنني أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فأثرت أن أضع باباً في نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل ما دون لموسى وعن موسى في فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذي يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عيّنت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عيني أن أقف على تأريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفي مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث في نواح أخرى من حياة اليهود في القرن الثاني عشر ب . م . بمصر القسطنطينية .

على أنني قصدت في الباب الثاني إلى الإيجاز لأنه يبحث في مصنفات موسى

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارئ الذي لم يتتقن بالثقافة اليهودية ولم يلم الإلمام الكافي بعلم التشريع الإسرائيلي وما يتصل به .

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث في فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التي كانت تشغل بال كل مفكر وباحث في غضون القرون الوسطى ، وهو يعلن بجرأة وضراحة آراء ونظريات لم تكن البيئات الدينية الإسرائيلية لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق المتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت في هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا في مواطن قليلة جداً^(١) وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية ، وإني لأود أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاءه الثلاثة مبسوبة أمام القارئ العربي الحكيم الذي يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود في إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وكذلك قد أطلت الكلام في الباب الرابع الذي يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التي ألقت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعلت ذلك لألفت إليها نظر أطباء العرب في البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التي بين أيدينا من طبع العلامة سليمان موناك لا تخلو من تحريف وإيهام فلا بد أن يكون قد وقع في بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شيء من الغموض .

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربي في القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يصح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

هذا وإنى لأتمنى من صميم فؤادى أن يكون كتابنا خير مرشد للقارى العربى المستنير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غضون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجهادير اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل ولفموره

« أبو ذؤيب »

تحريراً فى ٣٠ من شهر يونيو سنة ١٩٣٦ .

الباب الاول

حياة موسى بن ميمون

عناية المؤرخين بتعيين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون — والد صاحب الترجمة وعلو كعبه في العلوم — ازدهار مدينة قرطبة بالأندلس في القرن الثاني عشر ب . م . — حالة اليهود بقرطبة بعد فتح الموحدين لها — هجرة أسرة ميمون إلى المريّة والمغرب الأقصى — ميمون وابنه يفتشران رسالتين بمدينة فاس على أبناء جلدتهما — نزوح أسرة ميمون من المغرب الأقصى إلى المشرق — استيطان موسى بن ميمون بمصر الفسطاط — يوسف بن عقين وكتب الحكيم وسعديا بن بركات من تلاميذ موسى بن ميمون — الحريق الهائل الذي حدث بالفسطاط سنة ١١٦٧ ب . م . انقراض ملك العلويين وارتقاء يوسف صلاح الدين الأيوبي عرش مصر — كنائس اليهود بالفسطاط — حالة اليهود الأدبية والدينية بها — اضطهاد رئيس الطائفة لموسى بن ميمون إلى أن اختير للرياسة سنة ١١٨٧ ب . م . — إصلاحات موسى الدينية — احترافه الطب العملي — زوج موسى وابنه ابراهيم — الملك الأفضل يختار لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً — قصيدة المدح لابن سناء الملك — وفاة ابن ميمون ودفنه بمدينة طبرية بفلسطين — التشكك في مكان دفنه — مشكلة إسلام أسرة موسى بن ميمون بالمغرب الأقصى — أقوال القفطي وابن أبي أصيبعة وابن العبري وأحمد زكي باشا من علماء العرب وآراء بعض علماء الانرج واليهود في هذه المشكلة — رأى المؤلف فيها —

وُلد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبي عمران عبيد الله ، في ثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينة قرطبة بالأندلس^(١) .

(١) وأول من ذكر تاريخ ميلاده حفيده داود بن ابراهيم الذي عاق على كتاب السراج مسכת ראש השנה الملاحظة الآتية بالعبرية : רבנו משה ע"ה בעל ספר זה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אה"ק המ' לשטרות היא שנת חתצה לאלך החמישי راجع كتاب حمده بنوناه للعالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٣٠ ، وراجع مجلة برם حمده ج ٧ ص ٢٥١ . =

وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود^(١) .

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يمتُّ إلى أسرة عميقة في
الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה דנשיא) جامع
أسفار المشنا في القرن الثاني ب. م.^(٢)

= بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون
فحرفوها إلى موسى بن عبد الله الأسرائيلي المغربي (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون ،
المخطوط بقلم ابن البيطار الموجود بمكتبة أيا سوفيا باستنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن
عبد الله القرطبي (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودي ، طبع عوض واصف
بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقاتلته من المسلمين لم يكونوا دقيقين في نقل اسمه
فكتبوه موسى بن عبد الله القرطبي الأسرائيلي بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله
ابن ميمون القرطبي .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزي يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون
ابن عبد الله الأسرائيلي (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander : The
Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب في تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون
بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية
في أربعة من شهر نيسان العبري أما تسميته بأبي عمران فلا علاقة لها بأبي له عرف بهذا الاسم ،
لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبراهيم ، ولكن الذي نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه
الكنية في كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطفلسي
الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الأسرائيلي
طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودي موسى بن طوبى الاشبيلي الذي
عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ويريد ان تلفت الانظار إلى أن كثرة الروايات
التي تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلوغها حدا لا مثيل له في تاريخ
اليهود . كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة في قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عنوا
بتدوين اليوم والساعة التي ولد فيها .

(٢) في نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول بنسبه على هذا النحو : أنا موسى بن
ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي بن
سليمان الحبر بن عوبديا القاضي ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا ... وهذه =

وكان ميمون هذا ممن درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي ، وهما اللذان خرجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأي عند اليهود في القرن الثاني عشر ب . م . وكان قاضياً في المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة .

ولم يكن ميمون مثقفاً في العلوم الدينية اليهودية فحسب ؛ بل كان ممن مارسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عدّ والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة في مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه^(١) ، كما كان للدروس التي تلقاها موسى في حديثه على العالم يوسف بن صديق الأندلسي أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود في ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة في القديم ، ومركز العلم ، ومنار انتقى ، ومحل التعظيم والتقديم^(٢) ؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بني أمية ، ومعدن الفضلاء ، ومنبع النبلاء^(٣) .

وقد عُدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر

= الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا العدد — إذا فرضنا صحته — لا يكفي في إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثاني ب . م .

(١) مثال ذلك قوله في مقدمة كتابه السراج ما يأتي : « وقد جمعت كل ما وصل إلي من تفاسير سيدي الوالد ... » وقد ألف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثرة تنقلات أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة في صلاة اليهود وأعيادهم ، وأخرى في شرح مختصر المجسطي ، وثالثة في تفسير سفر أستير ؛ كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده مراراً على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ١٩٨ ص)

(٢) فتح الطيب لأحمد بن المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٣٤ ج ٧ ص ٥٣ .

الإسلامي ؛ الذي وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم .

وكان اليهود يشتركون مع المسلمين في فتح الأمصار الأندلسية ، وكان منهم الوزير والطبيب في حضرة الملوك والأمراء ، وكان جموع منهم يتلقون العلوم في المعاهد الإسلامية العالية ، حتى نبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر^(١) .

وقد ازدهرت بقرطبة علوم اللغة العبرية : فظهر فيها مناحم بن سَرُوق أول من دَوَّن القاموس العبرى ، ودوناش بن لَبْرَطُ أول من أدخل البحور العربية في الشعر العبرى ، والوزير حسداى بن شفروط ، والنحوى أبوزكريا يحيى بن داود ابن حَيَّوْج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة) وكتاب الأفعال ذوات المثلين (المضمَّف) ، وكتاب التنقيط ، وكتاب التَّنْف ، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح ، وكتاب اللمع ، وكذلك زهت بها علوم الدين اليهودية ، وفيها وُجدت المدرسة الدينية العالية التى أسس العالم موسى بن أخنوخ بمساعدة الوزير حسداى بن شَفْرُوط ، تلك المدرسة التى استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة ، وكانت كعبة يحج إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار .

وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً فى موسى بن ميمون .

وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن على الكومى الزناقى مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائة وألف للميلاد^(٢) ، وكان

Jacobs : Sources of Spanish Jewish History. p. 213—244. (١)

Graetz : Geschichte der Juden. Leipzig. 1875. Bd. VIII. p 62. ff.

(٢) وعبد المؤمن المذكور هو الذى تولى أمر فئة الموحدين المعروفة بالمصامدة عند أهل المغرب بعد وفاة محمد بن تومرت زعيم هذه الحركة وموجدها فى الديار المغربية ، وأخذ يطوى الممالك مملكة مملكة ، ويدوخ البلاد إلى أن ذلت له وأطاعته العباد ، (راجع أخبار محمد =

كلما ملك بلداً لم يترك فيه ذمياً إلا عرض عليه الإسلام : فمن أسلم سلم ، ومن طلب المضى إلى بلاد النصارى أذن له في ذلك ومن أبى قُتل^(١) .

وأخذ أنصار عبد المؤمن الكومى يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على اعتناق الإسلام وشرطوا لمن جحد ديانتهم وأسلم مع أسباب ارتزاقه أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن بقى على رأى أهل مائه فإما أن يخرج قبل الأجل الذى أجل له ؛ وإما أن يكون بعد الأجل مُستهلك النفس والمال ، ولما استقر هذا الأمر خرج المحققون وبقى من ثقل ظهره وشحّ بآهله وماله فأظهر الإسلام وأسرّ الكفر^(٢) .

ومما لاشك فيه أن هذه المعاملة كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس ، إذ أخذ كبار علماء اليهود فى قرطبة وغيرها من المدن التى دخلت فى قبضة عبد المؤمن الكومى يهجرونها والتجأت جموع منهم إلى شمال الأندلس ؛ ونزحت غيرها إلى جنوب فرنسا ، وكان بين النازحين إلى جنوب فرنسا أغلب أفراد أسرتى قمحى وتبّون الإسرائيليتين ، وهما اللتان خرّجتا عدداً غير قليل من العلماء والفلاسفة فى القرن الثانى عشر م . وقد نشر هؤلاء العلماء الثقافة الإسرائيلية فى الجهات العلمية بالمدن الكبرى مثل : مونييايه ولونيل

= ابن تومرت فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحي الدين التميمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ ص ١٢٨ — ١٣٩ ، وعبد المؤمن الكومى فى الكتاب المذكور ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(١) تاريخ النويرى مخطوط بالمكتبة الملكية بباريس Ms. Ar. anc. fonds وراجع كذلك N:62 v. Journal Asiatique 1842. Vol. II. p. 45.

(٢) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبسيك سنة ١٩٠٤ ص ٣١٨ .

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها ؛ كما أخذوا في نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوربية^(١) .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود في الأندلس التي عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرفيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان ممن نزع من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكونة من الوالد ، وولدين ، وبنت واحدة ؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى^(٢) .

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس ؛ بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف^(٣) .

وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد الذي كان أيضاً من أهل قرطبة ، ثم هاجر منها بسبب نزعته الفلسفية التي أثارت عليه الرأي العام .

وفي أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص في علوم الدين اليهودية ، كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة لظفي بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤

ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودي يوسف سميرى الذي عاش في مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما نزحت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة في جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع ٢٦٨ : **הדורות והדורות הימים** طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ - ١١٨)

(٣) Dozy : Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932. (٣)
Vol. III. P. 165.

وأخذ يتمرن في الطب ، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الأشبيلي في أثناء إقامته بالمرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك^(١) .

وبعد أن أقامت أسرة ميمون في المرية ونواحيها حوالي اثني عشر عاماً نزحت إلى المغرب في سنة ستين ومائة وألف ، بعد أن دخلت في تلك السنة عنوة في أيدي الموحدين^(٢) ، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الكومي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة ، وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام محمد بن تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن الكومي لم يخفف من وطأة تعصبه إلا في أخريات أيامه ، وفي أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التي أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين ، بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس^(٣) ، وفي سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والثبات على النوازل والكوارث التي يريد الله بها أن يتمتعن شعب إسرائيل^(٤) .

(١) دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مونك بباريس .

(٢) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف

أبي الحسن علي بن أبي زرع الفاسي طبع أوبسلا (Upsala) سنة ١٨٤٣ ص ١٢٦ .

(٣) مقالة في مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٣٢٦ للعالم سليمان مونك .

(٤) أما الذي الأصلي لهذه الرسالة فمحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد ، =

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « في سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة رد على أحد كبار أحبار اليهود ، وكان قد أنحى على أبناء جلده باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية ، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى في جوارح الشعب اليهودى بجميع البلدان ^(١) .

ثم توفي عبد المؤمن الكومى فى سنة أربع وستين ومائة وألف ^(٢) (فى جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسة للهجرة) فهرع ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس ، وخلق أخاه الأكبر محمداً من الولاية فى شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسة ، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اخمحلهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم ، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة فى الأندلس والمغرب ^(٣) وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن ، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية ، ونزولها البحر فى يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين ^(٤) ، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

= (Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع كتاب **המדרה הגדולה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ ص ٧٤ — ٨٢ من المقدمة ، كما ترجمت إلى الإنجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun. : Jewish Quarterly Review Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; Die arabische Lit. der Juden p. 198

(١) **קיבץ תשובות הרמבם ואמרותיו** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليسيك بألمانيا سنة ١٨٥٩ ج ٢ ص ١٢ — ١٥ ، **המדרה הגדולה** ص ٦ — ١٣ .

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٣ .

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذى لم يعينه إلا الشرق =

سنة بفلسطين نزع الأخوان والأخت إلى مصر وبقى والدهم في بيت المقدس .
وكان السبب في نزوح موسى من فلسطين أنها كانت في ذلك العهد تحت
حكم الصليبيين ، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية ترزح تحت نير هذا الحكم ،
أما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة ، وكان
فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري .
وقد تأقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان
حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التي لم يستطع تحقيقها في أثناء تنقلاته
الكثيرة من الأندلس إلى المغرب في ذلك الجو المشبع بالتعصب الديني وإزهاق
الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل
إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عصا الترحال ، وكان ذلك نهاية السفرات والجولات
وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى في محلة المصيصة ^(١) التي كان يسكنها جماعة من أغنياء
المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكناستهم ،

== ويقول : « ونزلت البحر في اليوم الرابع من شهر إيار ، وكان ذلك ليلة السبت ثم تعرض لنا
في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يغرق سفينتنا وهاج البحر وماج فنذرت لرب
العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتي كما أمر ذريتي به إلى آخر
الأيام وتوزيع الزكاة على الفقراء ، وكذلك نذرت أن أمكث منعزلاً عن أعين الناس
في اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا
اضطرت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام في اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت
إلى مدينة عكا وهكذا أقممت من الارتداد عن الدين **ונצלהי מן השמד** وقد نذرت
أن يكون يوم وصولي إلى عكا يوم فرح ومرح ، ويوماً أقدم فيه للفقراء العطايا والهدايا وأمر
ذريتي أن تفعل مثلي إلى آخر الأيام » . **בבבב** ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٨ ونود أن نلفت الأنظار إلى أن المقرئ سنها
انصاصة (خطط المقرئ طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

بودار رئيسهم^(١) ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت في يسر ورخاء ، لذلك نزلت في هذه الحلة التي كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال . وأخذ موسى وأخوه يرتزقان من التجارة في الجوهري^(٢) فكان داود يطوف في البلاد الدانية والقاصية ، وكان موسى مع مساعدته له في هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد في الدرس والفحص .

و بعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله بيت المقدس^(٣) ، وكان ذلك في بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي وبموته فقد موسى كل ما كان له من المال^(٤) .

ولم توهن الحزن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

(١) كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار لصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ م ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) حمדה غزوة ص ٢٠ (ونفسه ركن من ديم ديم ديم)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الجبر يافت بن الياس تقف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصى البلدان الرومية والمغربية ، ثم لجعتني مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت علي وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا لقتلي ، والطامة الكبرى هي وفاة التقي (أخي داود) غرقاً في البحر الهندي ومعه مالى وماله ومال آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد مرت بى ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزناً لا عزاء لى فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لى تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتمود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة ، وكانت قلبي يفيض فرحاً كلما وقع نظرى عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة فى دار الغربة ولولا انهماكى بالبحث فى شؤون الدين والفحص فى العلوم والفلسفة ما لهوت عن همى . ج ٢ ص ٣٧ .

أخذ يخرج نتيجة قريحته بعد سنين قليلة ، وكان ذلك بداية حياته العلمية الواسعة
النطاق في تاريخ بني إسرائيل .

والتفَّ حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب — كان أغلبهم من
مهاجري الأندلس والمغرب — يستمعون إلى محاضراته في علوم الدين والرياضة ،
والفلك والفلسفة ، وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عقين الذي أصبح
على مرِّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى
مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل في مدينة الإسكندرية مدة من
الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة القسطنطينية : بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر
في الأجواء ، وكان يوسف ممن سمع محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة^(١) .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبي
الحجاج ويقول عنه القفطي : « قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشد فيها
وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة
ولما أُلزم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند
إمكانه من الحركة في الانتقال إلى الإقليم المصري ، وتم له ذلك فارتحل بماله
ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر وقرأ
عليه شيئاً وأقام عنده مدة قريبة ؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي فإنها
صحت من سببته فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى
الشام ، ونزل حلب وأقام بها وتزوج إلى رجل من يهود حلب يُعرف بأبي العلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : قد علمت من أمور الهيئة ما قرأته على
وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطي ولم تقسح المدة ليؤخذ معك في نظر آخر . . . (دلالة
الحائرين ج ٢ فصل ٢٤) .

الكتاب مارزكا ، وسافر عن حلب تاجراً إلى العراق ، ودخل الهند وعاد سالماً ،
وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ في التجارة ، واشترى ملكاً قريباً ، وقصد
الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين ، وخدم في أطباء الخاص
في الدولة الظاهرية بحلب ، وكان ذكياً حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالت
مدتها وقلتُ له يوماً : إن كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من
خارج بعد الموت فعاهدني على أن تأتيني إن مُتُّ قبلي ؛ وآتيك إن مُتُّ قبلك .
فقال : نعم ، ووَصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين ؛ ثم رأيتُه في النوم وهو
قاعد في عَرَصَة مسجد من خارجه في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من
النصف فقلتُ له : يا حكيم أَلستَ قررتُ معك أن تأتيني لتخبرني بما لقيت ،
فضحك وأدار وجهه فأمسكته بيدي وقلتُ له : لا بد أن تقول لي ماذا لقيت ؟
وكيف الحال بعد الموت . فقال لي : الكلّى لحق بالكل وبقى الجزئى في الجزء ،
ففهمت عنه في حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ،
والجسد الجزئى بقي بالجزء ؛ وهو المركز الأرضى . فتعجَّبت بعد الاستيقاظ من
لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى البارئ سبحانه جلَّ وعزَّ ، وأقول
كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى «
وتوفي الحكيم بحلب في العشر الأول من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين
وسمائة (١) .

ويذكر ابن أبى أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلى كان بارعاً في
صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم ، واشتغل في مصر بالطب على الرئيس موسى
ابن ميمون القرطبي ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

وخدم الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب ؛ وكان يعتمد عليه في الطب إلى أن توفي بها ، ولأبي الحجاج يوسف الإسرائيلي من الكتب رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة^(١) .

وفي رواية أخرى يقص علينا القفطى عن صديقه ما يأتي :

« أخبرني الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت ببغداد يومئذ تاجراً وحضرت المحفل وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يشير إلى الدائرة التي مثل الفلك وهو يقول : . . . وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ؛ وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار فاستدلت على جهله وتعصبه ؛ إذ لم يكن في الهيئة كفر ، وإنما هي طريقة إلى الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه ودبره^(٢) . . . »

ولا يفوتنا أن نذكر بقية مؤلفات يوسف بن عقين التي لم يذكرها ابن أبي أصيبعة : مقالة في طب النفوس الأليمة ومعالجة القلوب السليمة ، ومقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار ، وهي تشتمل على شرح فلسفي أنشيد الأنشيد التي وردت في الكتاب المقدس ، وشرح فصول أبقراط ، ورسالة في أصول الديانة ، ورسالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة في معرفة كمية المقادير ، ورسالة في شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة^(٣) ؛ وكذلك كان بارعاً في العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دوّن جملة كتب بالعبرية ، وقد أثنى عليه الشاعر يهودا حريزي

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لموفق الدين أبي العباس ابن أبي أصيبعة طبع مصر

سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٢١٣ .

(٢) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٢٩ .

(٣) M. Steinschneider: Die arabische Lit. der Juden p. 228—233

ومقالة للعالم المذكور في كتاب : Ency : Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

لما زار أمصار الشام في سنة ١٢١٧ ب .

ويعد الحكميم كالب^(٢) وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسائله التي اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دوّن ما أجابه به عليها^(٣).

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولاً ، ثم في الشام من ناحية ، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر في قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا في مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذي حدث بمدينة القسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف ، أي بعد سنتين من وصول موسى إليها .

وقد دمر هذا الحريق الذي استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط القسطاط وتركها كياناً وأطلالاً .

(١) תחבמוני המורה : ר' יוסף המעריבי חכמתו כגחלת ושכלו כגחלת ולשונו אש אוכלת . ومقالة مونك في الحجة الفرنسية الشرقية Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة في كتاب פאר הדור للعالم ابراهيم تمام طبع امستردام رقم ٥٦٥٥٥٤٥٤ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger في كتاب נשעי נעמיים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت في كتاب Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(٣) مقالة للعالم : Dr. Simonson : Vier arabische Gutachten des R. Moses ben Maimon p 175 — 187.

على أن خط قصر الشمع الذى فيه حتى اليهود لم تمسه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة ، ويذكر المقرئى أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط المصاصة^(١) .

أما الذى نعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هذا الحريق الهائل الذى لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ١٥٩ ويقول المقرئى عن هذا الحريق ما يأتى : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج ما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بليس إلا مدينة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر لشاور بن مجيد السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش ... وكان لما جمع مرمى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بليس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسة وسار مرمى من بليس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى شاور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس فى النقلة منها وتركوا أموالهم وأتقاهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم ، وقد ما ج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى الحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، وتزلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرقات ، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وينتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بليس ، وبعث شاور إلى مصر بمشرين ألف قارورة فقط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظره مهولاً ، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتسام أربعة وخمسين يوماً والنهاية من العبيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الخبايا ... فن حينئذ خربت مصر الفسطاط هذا الخراب الذى هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وافترق أهلها وذهبت أموالهم وزالت نعمهم » (كتاب خطط المقرئى طبع مصر سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وراجع فى أمر حريق الفسطاط كتاب تاريخ ابن إياس طبع بولاق ج ١ ص ٦٨) .

وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق الفسطاط بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ شاور فعل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر شاور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج ٥ ص ٣٥٠) .

يهود مصر الذين عاشوا في ذلك الوقت ، فيمكننا أن نستخلص من ذلك أن الحريق على هوله لم يمس الأنفس من سكان المدينة حتى نجت أسرة موسى أيضاً وكانت قد رجعت إلى القسطنطينية مع جميع من رجع إليها بعد زوال الحريق .

أما الحادث الثاني فهو أنه بعد وصول موسى بن ميمون إلى مصر بخمس سنين طرأ انقلاب سياسى عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ١١٧١ إمارة هذه الديار فانقرض بذلك ملك العلويين ، وبدأت البلاد تتنفس الصعداء بعد أن كانت قد وقعت في الفتن والاضمحلال في أخريات أيام هذه الدولة ، وظهر الرخاء والمهنا في جميع أطراف البلاد .

وبينما كان اليهود في ذلك العهد يثنون في الأندلس والمغرب واليمن تحت نير الاضطهادات الدينية القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون بجميع الطوائف والنحل بحياة هنيئة حرة طليقة ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حينما قدم مصر قد وجد بالقسطنطينية طائفة اليهود الرابانيين الأولى منهما لليهود الشام ، والثانية لليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود القرائين^(١) .

(١) وقد كانت كنيسة الشاميين بخط قصر الشمع بجوار خوخة خبيصة (كتاب الانتصار بواسطة عقد الأمصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) وكان مكتوباً على بابها بالخط العبراني محفوراً في الخشب أنها بنيت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة للاسكندر ، وذلك قبل خراب بيت المقدس ، وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون في أنها كلها بخط عزرا النبي الذي يقال له بالعربية العزيز (خطط القريري ج ٤ ص ٣٦١) ونضيف إلى ما قال ابن دقاق والقريري عن هذه الكنيسة : لقد بقيت هذه الكنيسة عامرة إلى يومنا في حي اليهود بالقسطنطينية . وهي الموجودة بخط قصر المعلقة بقرب كنيسة بربرة التابعة للأقباط الأرثوذكس ، ويعرض فيها على الزائرين صحف بالية منقطة من أسفار التوراة ، ويتضح مما تقدم أن الناس في أيام =

وفي الوقت الذي أقبل فيه موسى على مصر وجد أموراً كان من أثرها في

== المقريري كانوا ينسبون الكنيسة المذكورة لعزرا الخبير المصلح الشهير — لا النبي — الذي عاش في القرن الخامس ق . م . في حين أننا في أيامنا ننسبها إلى إبراهيم بن عزرا الأديب والعالم الأندلسي الذي عاش في القرن الحادي عشر ب . م . ومما لا شك فيه أن الأول لم يزر أرض مصر مطلقاً .

ولا يفوتنا أن نذكر أنه وجدت في هذه الكنيسة أوراق مخطوطة كثيرة العدد ، أرسل أغلبها إلى جماعات مختلفة في أوروبا وأمريكا ، وتشتمل على كتابات يرجع بعضها إلى ما قبل المسيح وأغلبه من العصر الفاطمي ، والأوراق التي وجدت بكنيسة القسطنطينية تعد بحق من أنفس المصادر وأقدمها في تاريخ يهود مصر خاصة وتاريخ يهود البلدان المجاورة لها عامة ، وتسمى عند اليهود باسم آداب الجيزة . وجيزة كلمة عبرية (גיזה) مشتقة من الفعل الثلاثي : جنز (גנז) وتقابل بالعربية كلمة كنز للدلالة على معنى الجمع والدفن في الأرض ؛ فالجيزة تشتمل على أوراق من أسفار الكتاب المقدس وكتابات شتى بالية يخشى على ضياعها تحرز في الأرض (راجع : Jacob Mann : The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs. Vol. I. P. 5—7. Richard Gottheil : Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New—York. 1924. P. XI — XII. Jewish Encyc. Vol. I. P. 60, 612) . وقد وجدت كنيسة العراقيين بقصر . انزوم أو خط قصر الشمع بزقاق اليهود (كتاب الانتصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨ وخطط المقريري ج ٤ ص ٣٦١) وقد اندثرت هذه الكنيسة ودرست آثارها حتى نسي اليهود مكان وجودها . على أنه وصل إلينا كتاب حجة يوجد في خزانة المخطوطات بدار الخاخاخانة بالقاهرة يذكر فيه ترميمات وإصلاحات كثيرة عملت باسم الهيئة الحاكمة في كنيسة الشاميين والعراقيين ، ويرجع عهد هذه الحجة إلى زمن السلطان قايتباي الملك الأشرف الذي حكم مصر من سنة ٨٧٣ — ٩٠٢ هـ ، وقد دون كتاب الحجة سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

وأما كنيسة اليهود العراقيين فقد وجدت بالمصاصة بزقاق من أزقة درب الكرامة (كتاب الانتصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) ، ويذكر المقريري أن هذه الكنيسة يجلبها اليهود ، وهي بخط المصاصة ، ويزعمون أنها رمت في خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وموضعها يعرف بدرب الكرامة ، وبنيت في سنة خمس عشرة وثلثمائة لاسكندر ، وذلك قبل الملة الإسلامية بنحو ستمائة وإحدى وعشرين سنة ، ويزعم اليهود أن هذه الكنيسة كانت مجلساً لنبي الله إلياس (خطط المقريري ج ٤ ص ٢٦٠) ، وقد عثر أثر هذه الكنيسة وأنعت محوياً تماماً حتى يجهل اليهود أين كانت ويظهر أنها دمرت قبل القرن السادس عشر ، لأن العالم اليهودي يوسف سميرى قد زار القسطنطينية في النصف الثاني من القرن المذكور فوجدتها خربة (سفر الحكماء وقبورهم في مصر ص ١١٨) .

(م ٢ — ابن ميمون)

نفسه أن صرح بأن عادة اليهود العراقيين في إتمام قراءة التوراة في سنة واحدة أفضل من عادة يهود الشام في إتمام قراءتها في ثلاث سنوات : فلما سمع رئيس الطائفة يحيى كلام ابن ميمون حرض عليه الرعاع حتى اضطره أن يصلى مع أنصاره مدة من الزمن في منزله

وكان يحيى هذا قد اغتصب لنفسه رئاسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبقي يظلم أبناء جلدته إلى أن أقيل . ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيى هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرئاسة ، وكان في أثناء ذلك يرهق الشعب ويحمله ما لا يطيق ، وكان ابنه ينسج على منواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب ، حتى ضاق صدر الأمة فثارت في وجه الطاغية ، وهناك تنهت السطة إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سنوات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من القسطنطينية^(١) .

وظل ابن ميمون يناوئ يحيى جهرة ويناضل أصحاب الآراء الجامدة في

(١) وقد ألف إبراهيم بن هلال سنة ١١٩٦ رسالة يحيى الشرير منقولة في *זוֹמַא הַרְשֵׁעַ* وصف فيها أخلاق يحيى ، الذي عرف باسم *זוֹמַא שֶׁר שָׁלוֹם* بالعبرية ، وكيف كان يعامل الناس في أثناء رئاسته إلى أن تخلصت من ظلمه . وقد ذكر ابن ميمون في هذه الرسالة :
וְשָׁלַח צִיר אֲמוֹנִים אֹת הַדְּרוֹרִים מִפֶּת הַזִּמְנִים מִשֶּׁהָ הָרֶב נָר מִזֶּה וּמִעֵרָב ...
וְהָיָה רֹאשִׁית הַחֲשׂוּעָה עַל יְדוֹ

(راجع مقالة A. Neubauer, Vol. VIII, P. 541—561 *Jewish Quarterly Review*).

١. *זוֹמַא מַנְלֵת זוֹמַא הַרְשֵׁעַ* في مجلة *הַשְׁלִיחַ* ج ١٥ ص ١٧٥ — ١٨٤ ،
D. Kaufmann : *Zur Biographie Maimunis* : *Monatschrift für Geschichte des Judentums*, 1899, P. 460—464 .

الطائفة حتى اختيار الحبر ثنائيل لرياسة الشعب سنة الثنتين وسبعين ومائة وألف^(١). ومع أنه لم يصل إلى زعامة الطائفة قبل سنة سبع وثمانين ومائة وألف كان من أعضاء هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسطاط بضع سنين قبل العام المذكور . وهذا يتضح من عقد زواج في أدب الجنيزة يذكر فيه أنه كتب بإذن سيدنا موسى حبر الطائفة الإسرائيلية العظيم^(٢) .

ولما اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية عمل على رفع مستوى الشعب اليهودي دينياً وخلقياً وعامياً ، كما أخذ ينفذ مشروعاته المختلفة ، وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته في منصب الرياسة ، وقد أشار غير مرة إلى أن العمل في الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع^(٣) .

وقد أبطل بعض العادات التي لم ترقه ، ومنها استعمال التعاويذ (קמעות) التي كانت منتشرة بين الطبقات العامة ، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنية ، كما أبطل عادة رقص العروس أمام جمهور المحتفلين بها في ملابس هزلية . وهناك صلاة طويلة يقرأها المصلون مرتين : مرة بصوت منخفض ، وأخرى ينصتون فيها للإمام ؛ فعن لموسى أن يبطل مرة من هاتين المرتين ويجمعها كلها قراءة واحدة عامة مشتركة . وقد فعل ، وأخذت هذه العادة تنتشر بين جميع اليهود في البلدان الشرقية .

(١) في ورقة من مخطوطات الجنيزة ذكر أن الحبر ثنائيل كان رئيساً على يهود الفسطاط سنة ١١٧٢ ب . م . (راجع A. Merx : Documents Paléographiques Hébraïques et Arabes 1894 p 39.

(وارجع مجلة Jewish Quarterly Review. Vol. VIII. p. 554.

(٢) תשומת הלב הגדול אשר היתה בזה (הענין)

(راجع مقالة Kaufmann المذكور أعلاه ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٣) كتاب السراج سفر الآباء فصل ٤ .

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بمصر من النفوذ — شئ، يعتد به — على طوائف بقية البلدان إلى زمن موسى ، فإنها قد أصبحت في عهده قبلة أنظار اليهود في الغرب والشرق ، وأخذ العلماء يفتدون إلى مصر من جميع النواحي لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملي منذ غرق أخوه في البحر الهندي ، وأصبح « أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها »^(١)

ويلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه في كتاب القفطى ونصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاضد لدين الله ، أما نحن فنعتقد أن الذي يفهم من هذا النص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه في سلك الطب مشهوراً في البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحاشية الملك العاضد الفاطمي^(٢) .

وقد وصل صيته الطبي إلى القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني الذي كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أيوب فقرر لموسى راتباً وما زال كذلك في دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبي الحسن علي بن صلاح الدين الذي تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف ، وكانت مدة استيلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية وثلاثين يوماً^(٣) ، وقد تزوج موسى بأخت أبي المعالي اليهودي ، وكان كاتباً عند

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٤٩٠ .

(٢) في المجلة Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الجزري طبع مصر =

أم الملك الأفضل ، وتزوج أبو المعالي أخت موسى^(١).

وقد رزق موسى منها بولد واحد ؛ وكان إذ ذاك في الحسين من عمره ، وابنة واحدة . أما البنت فقد توفيت في حداثة سننها ، وأما الولد واسمه إبراهيم فقد عني أبوه بتربيته عناية فائقة ؛ فحقق له ابنه ما كان يصبو إليه بأن أصبح عالماً يهودياً عظيماً ، وطبيباً نطاسياً يشار إليه بالبنان^(٢).

سنة ١٣٠٣ ج ١٢ ص ٥٤ — ٥٥ و ص ٩٠ — ٩١ . وكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقرئى طبع مصر سنة ١٩٣٤ ج ١ قسم أول ص ١٤٥ — ١٥١ و ص ٢١٦ — ٢١٧ . وكتاب الخطط للمقرئى ج ٣ ص ٣٨٢ . وكتاب المختصر في أخبار البشر لأبى القدا طبع مصر سنة ١٣٢٥ ج ٣ ص ٧٠ و ص ٨٧ و ص ٩٥ . وكتاب القس في أخبار القديس لعبد الله محمد القرشى الأصفهاني طبع لدبرج بمدينة ليدن سنة ١٨٨٨ ص ٤٦٥ . وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة وستنفلد (Wüstenfeld) ج ٢ ص ٣٥٣ . وكتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل تأليف أبى التين مجير الدين الخليل طبع مصر سنة ١٢٨٣ ج ١ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

(٢) ولد إبراهيم بن موسى في الخامس عشر من شهر يونيو سنة ١١٨٦ ب . م . ، وبلغ أشده أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحسب آرائه حساباً ، وقبل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود في البلدان المختلفة تنجيه إلى أن خلف والده في رئاسة الطائفة بمصر (مجلة J. Oull. R. الدورة الحديثة ج ١ ص ٥٤) وقد لقب إبراهيم القانت (יִצְחָק הַקָּאָנְט) ص ٢٢٠) .

وقبل أن ينتقل موسى إلى جوار ربه اختير إبراهيم لمنصب زعامة الطائفة وبقي فيها إلى أن اصطفاه الله .

ولا حترافه صناعة الطب اختاره الملك الكامل طبيباً له ، ويقول عنه ابن أبى أصيبعة : وكان إبراهيم بن موسى طبيباً مشهوراً ، عالماً بصناعة الطب ، جيداً في أعمالها ، وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن أبى بكر بن أيوب ، ويتردد أيضاً إلى الميهرستان الذى بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه ، واجتمعت به في سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستة بالقاهرة — وكنت حينئذ أطب في الميهرستان بها — فوجدته شليخاً طويلاً نحيف الجسم حسن العشرة لطيف الكلام متميزاً في الطب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١١٨) .

وكان قد زاره يهودا حريزى بعد مدة وجيزة من وفاة والده فكتب عنه ما يأتى : أما إبراهيم بن موسى فنه مع صغر سنه ، فإن أعماله تدل على عظم نفسه ، وإن ما توفى له من

أما قيام موسى بعمل الطبيب الخاص في قصر الملك الأفضل على بن صلاح الدين يوسف ؛ وهو أكبر أولاد أبيه فلم يشغله عن أن يعالج المرضى على اختلاف مللهم ونحلهم ، كما لم يعقه عن التدوين والتصنيف ، ويقول ابن ميمون

= المعلومات في أيامه القليلة يربو كثيراً على علم الأخبار .

وكان فقيهاً ، ألف كتابه « كفاية العابدين » في الفقه الاسرائيلي باللغة العربية ، ومع أن الكتاب كان قد نسخ جملة مرات وأرسل إلى البلدان المختلفة ، لم يصل إلينا منه إلا بعض المقتطفات (M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 406. Die arabische Lit. der Juden p. 221)

على أن المتأخرين من كتاب اليهود ممن دونوا في التشريع والفقه نقلوا من هذا الكتاب نقولات جمة وكان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى ضياع النص الأصلي لهذا الكتاب .

ولما ثارت الفتنة على والده بعد وفاته — كما يتضح ذلك فيما بعد — نهض إبراهيم فدافع عن مصنفات والده دفاعاً جريئاً وأجاب على مطاعن العالم العراقي دانيال تلميذ شموئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية ببغداد ، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرصوا على دانيال هذا بأن ينشر عليه لعنة التحريم ، فإنه امتنع اعتقاداً منه بعدم لياقة ذلك في مهاجمة من ينتقد أو يطعن في والده .

ثم لما كثرت أعداء موسى في جنوب فرنسا ، وأخذ بعض علماء اليهود يحاربون كتاب « دلالة الحائرين » ويطلبون حرقه كتب إبراهيم رسالة سماها « الكفاح في سبيل الله » (מלחמה באלהים) وقد طبعت مع مجموعة رسائل موسى بن ميمون المشتملة على رسائل لكبار العلماء من الذين دافعوا عن نظريات موسى بن ميمون (מלחמה באלהים ج ٣ ص ١٥ — ٢١) فقد فيها مطاعن أعداء والده ، وكذلك بدأ يدون تفسيراً للتوراة ولكنه لم يكمله بسبب انهماكه في الأعمال الطبية الكثيرة وقد سماه باسم « كتاب الحوض » والذي وصل إلينا منه يدل على إلمام إبراهيم إماماً كثيراً بآداب التفسير للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يدمج فيه كثيراً من آراء والده وجده ميمون بن يوسف .

وكذلك ألف رسالة باسم « تاج العارفين » ضاعت بأكلها كما ضاع كل ما ألفه في علم الطب وجل رسائله التي وجهها إلى عظماء اليهود في عصره .

وقد عاش حوالي إحدى وخمسين سنة وتوفي في ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ، وقد رثاه أحد المعاصرين له بمدينة بغداد رثاء يدل على مكانته العظيمة عند اليهود في الشرق في ذلك الوقت (راجع פוננשטיין : מאמרי חכמים חסידים ص ٩ . העוסק בהנצחת ישיבתו ج ٦ ص ١٢٣ . وكتاب האובן מהנצחת : תולדות חבנו אברהם מימון בן הרמבם לבוב תרע"א ص ١ — ٢٠ J. Münz : Moses ben Maimon p. 308 — 316)

في رسالة إلى شموئيل بن تبون دُونَهَا في أخريات أيامه : « . . . ومسكني بمصر
ومسكن الملك بالقاهرة ، وبيننا نحو مسافتى السبت ^(١) ، وأقابل الملك في ساعات
الصبح ، أما إذا كان هناك مريض في قصر الملك من أبنائه ، أو من نسائه ، أو من
أحد رجال حاشيته فإني أمكث أكثر ساعات اليوم بالقصر ، ومجمل القول أنني
أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة . أما إذا لم يطرأ طارئ فأعود إلى مصر بعد الظهر
وأصل إلى منزلي متعباً وجائعاً وأجد على المقاعد خلقاً كثيراً من المسلمين واليهود
منهم الوجيه والعامى ؛ كما أن منهم القاضى والشرطى ، ومنهم الصديق والعدو ،
وبعد أن أترجل عن الدابة أغسل يدي ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان في تناول
الطعام الخفيف ، ثم أخرج إليهم لأداويهم ولكتابة أوراق الأدوية ، وهكذا
لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف ، وهم من الذين يأتون
للسؤال في موضوعات الشريعة وأجيبهم وأنا مضطجع على السرير من شدة التعب
والضعف ^(٢) » .

وفي خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقنين يذكر موسى ما يأتي : « ... وأعلمك
أنه قد حصلت لى شهرة عظيمة في الطب عند الكبراء مثل : قاضى القضاة ،
والأمراء ، ودار الفاضل ، وغيره من رؤساء البلد ؛ فمن لا يُنال منهم شيء . . .
فكان هذا داعياً لقضاء الأيام في القاهرة لزيارة المرضى . حتى إذا ما انتهى كنتُ
متعباً ، وإن أمكنتنى الفرصة طالعت في كتب الطب ما أحتاج إليه وأظنك تعلم
صعوبة ذلك عند من له دين وتحقيق ؛ ويريد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له
دليلاً وأين قيل ووجه القياس في ذلك ، وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أنى لا أجد

(١) يعبر عن مسافة السبت بكلمة *שבת* وهو قدر ١٢٠٠ متر

(٢) *קצות השולחן* ٢ ص ٢٨ ب .

ساعة أنظر فيها شيئاً من أمور شرعية ولا أقرأ إلا يوم السبت فقط ، وأما سائر العلوم فليس لها عندي وقت ... وقد تأذيت كثيراً جداً من هذا الباب ^(١) .
وكان القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده ، وشاعر القاضي الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه في قصيدة ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ جَالِينُوسٍ لِلْجِسْمِ وَحْدَهُ وَطِبَّ أَبِي عِمْرَانَ لِلْعَقْلِ وَالْجِسْمِ
فَلَوْ أَنَّهُ طَبَّ الزَّمَانَ بِعِلْمِهِ لِأَبْرَأَهُ مِنْ دَاءِ الْجَهَالَةِ بِالْعِلْمِ
وَلَوْ كَانَ بَدَّرَ التِّمَّ مَنْ يَسْتَطِيعُهُ لَتَمَّ لَهُ مَا يَدَّعِيهِ مِنْ التِّمِّ
وَدَاوَاهُ يَوْمَ التِّمِّ مِنْ كَلَفٍ بِهِ وَأَبْرَأَهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السُّقْمِ ^(٢)

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة لعلماء اليهود بمدينة لونييل بفرنسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العلمية والمرض قد أنحلوا جسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية ولم يبق من حاملي الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسا ^(٣) .
وكان القاضي الفاضل قد عاده في أثناء مرضه ^(٤) .

(١) راجع مقالة العالم موناك Sur Joseph ben Jehouda: Journal Asiatique 1842. Juillet. p. 22.

(٢) راجع ديوان ابن سناء الملك بدار الكتب المصرية ص ١١٣ تجد فيه البيت الأول والثاني ، أما الأبيات الأربعة فوجوده في ديوانه بمكتبة الأزهر الشريف ص ٢٣٠ ، وفي كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٧ ، والكاف شيء يعلو الوجه كالسمسم ويعرف بالنش ، وسرار الشهر آخر ليلة منه

(٣) קיבוץ אנדות הרמבם ج ٢ ص ٤٤

(٤) راجع كتاب رد على أهل الذمة لمؤلفه غازي بن الواسطي في مجلة :

Journal of the American Oriental Society. Vol. 41. p. 397

وقد توفاه الله يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين
وآلف ب . م . وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء
بنى إسرائيل^(١) .

(١) تاريخ الحكماء للفنطى ص ٣١٩ ، *המנהגים* ص ٣٠ — ٣١ في العهد
الأخير نشر كامنكا أحد علماء اليهود بمدينة فينا رسالة قل فيها إنه يشك في أن يكون ابن
ميمون قد حمل من مصر إلى فلسطين للدفن ، ويستدل بأن جميع مدونات معاصريه لم تذكر
هذه الرواية مطلقاً ، وهو يعجب من أن يكون قد نقل جسمانه من القسطنطينية إلى طبرية ، ولم
يأت لهذا الحادث أقل ذكر في كتاب عبري أو رسالة يهودية ظهرت في سنة ١٢٠٤ أو ١٢٠٥
ويشير إلى أن سائحين يهوديين وعما شموئيل بن شمشون الذي زار طبرية سنة ١٢١٠ ، وبعقوب
ابن ثنائيل الذي وصل إليها بعده بمدة وجيزة لم يذكر قبر ابن ميمون ، ويقول إن أول من
ذكر قبره بين قبور أولياء اليهود سائح زار طبرية سنة ١٢٥٨ أي بعد مرور نصف
وخمسين سنة من وفاة ابن ميمون .

A. Kaminka : Moses Maimonides als Geistiger Führer in
unserem Zeitalter. Wien. 1926. p. 19.

(وراجع للعالم المذكور المقالة بجريدة *הארץ* "השון תרצ"ה) ولكن العلامة
يعقوب طوليدانو نهض للرد عليه وقال إن عدم تعرض السائحين المذكورين لذكر قبره
يرجع إلى احتمال أنهما كانا من أعدائه فأثرا السكوت ، أو أن رفات ابن ميمون لم تكن
في أرض طبرية في ذلك الحين لاحتمال بقاءها في مصر زمناً طويلاً في معبد بخارة اليهود ،
وجميع مدونات النصف الثاني من القرن الثالث عشر تثبت وجود قبر ابن ميمون بطبرية كما أن
حنيدة داود بن إبراهيم حضر اجتماعاً على قبره بفلسطين في ذلك الحين ، فليس من المعقول أن
يخضر حنيدة على قبره دون أن يتأكد من أنه هو . ولم يظهر هذا الشك في خلال القرون
السبعة الماضية منذ وفاة ابن ميمون في كتاب من الكتب العبرية مطافاً (راجع جريدة *הארץ*
היום "ה" . أرسل إلينا العلامة يعقوب طوليدانو قصاصة فيها مقالته المطبوعة ولم يبين عدد
الجريدة المذكورة) وكذلك فند العالمان باروخ طوليدانو (جريدة *הארץ* "ה" *השון תרצ"ה*)
وميناخايل الكاهن براور (جريدة *הארץ* "ה" *השנה תרצ"ב*) آراء كامنكا فقصد ذكر
الأول أن داود حنيدة الفياسرف دفن قرب قبر جده بطبرية ، وقد وجدت كتابة على قبره في
العهد الأخير ونقلت إلى متحف الطائفة الاسرائيلية بالقاهرة .

ونحن نحيل كثيراً إلى أن رفات موسى نقلت إلى طبرية ، ودليلنا على ذلك ما يقوله
الفنطى في كتابه « تاريخ الحكماء » الذي صنفه بين سنة ١٢٢٤ — ١٢٢٩ عن دفن ابن
ميمون بطبرية (راجع مقدمة العالم August Müller عن زمن تأليف كتاب تاريخ الحكماء
في صدر الكتاب ص ١٠) .

وقد ارتفع العويل ؛ وعمَّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى (משנה יד כהן גדול ٢٤) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي ، تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على نفسه ، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل ؛ إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى للمبيت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سميرى إن موسى بن ميمون دُفن في معبده الذي يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام في المعبد المذكور^(١) .

وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً في مصر لعرف اليهود موضع قبره ، ولكانوا يحجون إليه كما يحجون إلى قبور غيره من الأولياء ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن في نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن رفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة في تابوت تحت معبد نحى اليهود حتى تهيات الأحوال واستقرت فنقلت إلى طبرية .

ويذكر القفطي أن وفاة موسى بن ميمون كانت في غضون سنة خمس وستائة ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من الميلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن موسى بن ميمون في حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة في جريدة الشمس ٣٠ أبريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متعمداً من القفطي وإنما يرجع إلى أنه استقى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سند كره فيما بعد .

(١) סדר החכמים וקדושת הימים ص ١٣٤ .

وإلى يومنا يقيم اليهود في كل سنة حفلة تذكارية يوم وفاته ؛ ومع أنه مر سبعة قرون منذ انتقل من دار الفناء إلى دار الخلود لا يزال اليهود يقدون من جميع نواحي المعمورة إلى طبرية لزيارة ضريحه .

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابة الآتية : « دُفن في هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشري » . ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن هذه الكتابة ؛ فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف بسليمان قصير القامة (שמעון קטן) بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دُفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر » ^(١) .

هاتان الكتابتان اللتان تعبران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكثر من أى أمر آخر تبيينان مبلغ الكراهة التي كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وهي عداوة شغلت أغلب العصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد من عصرنا .

ولعلّ من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذي وُلد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعاً للأندلس التي أنجبته (Calle de Maimonides)

* * *

مسألة إسلام أسرة ميمون بن يوسف قبل استيلائها مصر

ليس في جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون في الأندلس أو في المغرب الأقصى ، وقد مرّت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفي أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

(١) שמעון קטן ٥٥٥٥ طبع أمستردام ص ٢٣ ب

بأنه خرج على دين أسلافه في أى مرحلة من مراحل حياته .
أما في سنة ١٧٠٧ ب . م . فقد نشر العالم بسناج^(١) اعتماداً على ما ورد في
كتاب تاريخ مختصر الدول لأبي الفرج اللطى المعروف بابن العبرى^(٢) أن أسرة
ابن ميمون أسلمت في أثناء إقامتها بالأندلس .

وقد أدى انتشار هذا الخبر في الأندية العلمية اليهودية إلى فتنة أدبية انقسم
المؤرخون من أجلها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم بسناج وتجمع على ذلك
أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت
الأخرى تفند زعم الفئة الأولى بكل ما أوتيت من حماسة وبرهان ، وعلى كل حال إنه
مما لا شك فيه أن هذه المشكلة أوجدت حركة مباركة وعناية زائدة بين مؤرخين
كثيرين هي البحث المفصل الدقيق في حياة ابن ميمون ، وفي المشاكل المختلفة
في حياة اليهود في ذلك العصر ، وفي حياة الإسلام بالأندلس والمغرب
الأقصى أيضاً .

فلنبداً إذاً بالبحث في المراجع العربية التي كانت السبب في ظهور هذه
العاصفة العلمية ، ثم نتقل إلى سرد نظريات الفئتين المتنازعتين من مؤرخي اليهود
حتى تتمكن من الوقوف على مبالغ ما في هذه الرواية من الصحة والمبالغة .
يقول أبو الفرج اللطى^(٣) : « . . . وفي سنة خمس وستمائة مات موسى بن

Basnage : Histoire des Juifs depuis Jésus Christ (١)
Jusqu'à présent. Tome V. P. 1616 : Abulpharage dit même que
Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'à
ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires ; il passa en Egypte
pour y vivre en liberté. Ses amis ont nié la chose.

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٦٦٣ ب . م بأكسفورد بالعربية
واللاتينية طبعه العالم بوكوك .

(٣) غريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى ، توفي في حدود سنة

ميمون اليهودى الأندلسى ، وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل وأكره على الإسلام فأظهره وأسرَّ اليهودية ، ولما أُلزم بمجزيات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمسكتته الفرصة فى الرحلة بعد ضم أطرافه ؛ فخرج من الأندلس إلى مصر ومعه أهله فنزل مدينة القسطنطينية بين يهودها فأظهر دينه وارتقى بالتجارة وما يجرى مجراها ، ولما ملك العزيز مصر وانتقلت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ؛ ونظر إليه وقرر له رزقاً ، وكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وقفاً فى المعالجة والتدبير^(١) .

وكان عالماً بشريعة اليهود وصنف كتاباً فى مذهب اليهود سماه بالدلالة ، وبعضهم يستجيده وبعضهم يذمه ويسميه الضلالة ، وغابت عليه المنحلة الفلسفية وصنف رسالته فى المعاد الجسماني وأنكر عليه مقدمو اليهود فأخفاها إلا عن كان يرى رأيه ، ورأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج الغُثم^(٢) بأنطاكية وطراباس يلعنونه ويسمونهم كافراً ، وله تصنيفات حسنة فى الرياضيات ومقاربة فى الطب ، وابتلى فى آخر أيامه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبى العرب وصل إلى مصر وحاqqه على إسلامه ورام أذاه فمنعه عنه القاضى الفاضل وقال له : رجل يكره لا يصح إسلامه شرعاً ، ولما قربت وفاته تقدَّم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت راحته إلى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور صالحهم ؛ ففعل به ذلك^(٣) .

(١) على أن ما وصل إلينا من رسائل ابن ميمون يناقض ما جاء عند أبى الفرج والقفطى من أنه كان يمارس الطب عملياً وكان المرضى من جميع النحل يجتمعون إليه للاستشفاء وكذلك يشهد له ابن أبى أصيبعة بأنه كان أوحده زمانه فى أعمال الطب .

(٢) الغُثم بالضم العجمة فى النطق والغُثمى من لا يفصح شيئاً .

(٣) تاريخ مختصر الدول لابن العبرى طبع بيروت سنة ١٨٩٠ م ٤١٧ — ٤١٨ .

وكان ابن العبري قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطي ما ذكره عن موسى بن ميمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطي في هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدونة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطي : « . . . وكان موسى ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام ، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بجزئياته من القراءة والصلاة . ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة في الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة القسطنطينية بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة ^(١) وارتقى بالتجارة في الجواهر وما يجرى مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك في آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طالب منهم طبيباً فاختروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك ^(٢) ، ولما ملك المعز مصر واتقطعت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ونظر إليه وقرره رزقاً ؛ فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وقفاً في المعالجة .

(١) ولعلها المصاصة المذكورة عند المقرئزي وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .

(٢) ولم يذكر القفطي اسم ملك الأفرنج الذي كان في حاجة إلى طبيب مصري ، ولم تذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذي وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة : أولهم المريك بن بردويل الثالث وقد توفي سنة ١١٧٣ ، والثاني بردويل الرابع وقد توفي سنة ١١٨٥ ، والثالث بردويل الخامس وقد توفي سنة ١١٨٦ ، وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع Chwolson : Literaturblatt des Orients. 1846. No. 20. p. 348)

والتدبير^(١) وتزوج بمصر أختاً لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبي المعالي كاتب.
أم نور الدين على المدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف بن أيوب وأولدها ولداً
هو اليوم طبيب بعد أبيه بمصر ، وتزوج أبو المعالي أخت موسى وأولدها أولاداً
منهم أبو الرضى طبيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم . ومات
موسى بن ميمون بمصر في حدود سنة خمس وستائة ، وتقدم إلى خلفيه أن يحملوه
إذا انقطعت راحته إلى بحيرة طبرية ويدفونه هناك طلباً لما فيها من قبور بني
إسرائيل ومقدميهم ، ففعل به ذلك وابتلى في آخر زمانه برجل فقيه من
الأندلس يعرف بأبي العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به وحاqqه على
إسلامه بالأندلس وشنع عليه ورام أذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الفاضل
وقال له : رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً »^(٢) .

ولا نعلم هل اتصل القفطى بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيمة
ما دونه عنه .

على أنه ليس من الضروري أن يكون القفطى قد لفق خبر إسلام أسرة
موسى بن ميمون وقصة أبي معيشة من تلقاء نفسه ، ولكنه قد يكون وصل إليه
من مصدر نجهله ، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين
نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته ؛ على أنه لم يجروا أصحاب
هذه الأراجيف والإشاعات — على فرض أنهم كانوا من اليهود — أن يدونوا
نظرياتهم ، لأنه ليس لدينا إلى اليوم في كل ما كتب عنه أقل إشارة إلى إسلام

(١) هذا يناقش ما ذكره القفطى نفسه في أن الاختيار وقع على موسى لمعالجة
ملك الأفرنج .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ — ٣١٩ .

أسرته أو إلى رواية أبي معيشة لا تلميحا ولا تصريحاً ، لا في مقالات أنصاره
ورسائلهم ولا مقالات أعدائه .

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن
عقنق من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذه لصديقه
الحكيم القفطى^(١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون
الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ
وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبى اليهودى ،
عالم بسنن اليهود ويُعد من أحبارهم وفضلائهم ، وكان رئيساً عليهم فى الديار
المصرية ، وهو أوجد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها ، متفهم فى العلوم ، وله
معرفة جيدة فى الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له
ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفضل على ، وقيل إن الرئيس قد أسلم فى المغرب
وحفظ القرآن واشتغل بالفقه ، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط
مصر ارتد . . . »^(٢)

لماذا يكتفى ابن أبى أصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة
وعاشر إبراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولمَ لم يبحث عن كُتب هذه المشكلة ؟ وهل
كانت « وقيل » التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يجرؤ الناس على
التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

(١) Notice sur Joseph ben Jehouda, Journal Asiatique 1842

Juillet 1 — 70..

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ميلر سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٠ .

ثم لا يذكر ابن أبي أصيبعة قصة أبي العرب ابن معيشة كأنه لم يعرفها مطلقاً فكيف يمكننا أن نؤول ذلك ، يحدث مثل هذا الحادث بمصر ويتهم رئيس الطائفة الإسرائيلية ، وطبيب الملك الأفضل بتهمة الردة عن الدين دون أن يكون لذلك رجة في الدوائر الإسلامية المصرية . إن هذا نفسه يدل على أنه لم يكن شاهد عيان لهذه الحادثة ؛ بل وصلت إليه عن طريق الرواة . . .

والعالم عبد اللطيف البغدادي الذي وصل إلى مصر سنة ١١٩١ يقول مانصه : « . . . وكان قصدي في مصر ثلاث أنفس : ياسين السمياني والرئيس موسى بن ميمون اليهودي ، وأبو القاسم الشارعي ، وكلهم جاءوني وجاءني موسى فوجدته فاضلاً لا في الغاية ، قد غلبت عليه الرياسة وخدمة أرباب الدنيا وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة وأمن من يكتبه بغير التلم العبراني ، وقفت عليه فوجدته كتاب سوء . يفصل أصول الشرائع والعقائد ؛ بما يظن أنه يصلحها^(١) » .

وبذلك يكون العالم البغدادي قد حكم حكماً قاسياً على كتاب « دلالة الحائرين » فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبي معيشة لو كانت صحيحة ؛ مع أنها كانت أشد في غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الحائرين .

ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التقرب إلى قسس الدومينقيين والإلحاح عليهم في إحراق كتبه — كما يتضح ذلك فيما بعد — فهل من المعقول أن ينفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجاهير اليهودية في البلدان المختلفة عليه .

(١) عبد اللطيف البغدادي في مصر ، طبع بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة ص ٩ وعبون

لأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولنا ملاحظة أخرى على القفطى صاحب المصدر الوحيد لحكاية
أبي العرب ابن معيشة فهو يقول إن موسى نزع من الأندلس إلى مصر مباشرة ،
والواقع أن الأمر ليس كذلك ؛ إذ أن موسى هاجر من قرطبة إلى المارية بالأندلس
وأقام بها من سنة ١١٤٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم
هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ . ثم نزع إلى فلسطين فمصر ؛ فمن هنا
نعلم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها .

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة
الأعوام التى أقاموها بالمرية ، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطبة
ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام .

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية
وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على
ذلك قوله : « وغلبت عليه النحلة الفلسفية فصنف رسالة فى إبطال المعاد الشرعى
وأنكر عليه مقدمو اليهود أمرها ؛ فأخفاها إلا عن من يرى رأيه فى ذلك »^(١) ،
وهذا هو ما دون فى كتاب ابن ميمون العبرى (مثنى التوراة) ، كما يأتى شرح
ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم يُتَحَ للقفطى أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك نقل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتبصر فيما نقل ؛ بل
اكتفى بالسماع دون البحث فى مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أبيك الصفدى الذى عاش بين
سنة ٦٩٦ — ٧٦٤ هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات ، فقال إن موسى بن
ميمون كان يصلى مع المسلمين التراويح فى السفينة التى أقلتته من بلاد المغرب

(١) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

الأقصى إلى الشرق . ثم نزل إلى البر وسافر إلى دمشق حيث دعى إلى القاضي محي الدين بن الزكي لما اشتد عليه مرضه في ذلك الحين ؛ فعالجه إلى أن أبلّ المريض إبلالاً تاماً وأراد أن يجازيه فأبى ابن ميمون ؛ ولكنه عرض عليه أن يوقع على عقد بيت اشتراه بدمشق وقدم تاريخ الشراء خمس سنوات ولم يلتفت القاضي إلى ذلك ، ثم رحل موسى إلى مصر وأظهر يهوديته وأصبح طبيباً في دار القاضي الفاضل إلى أن جاء بعض المسلمين من الذين نزحوا معه في السفينة من المغرب فحاققوه أمام القاضي الفاضل بسبب رده فأخرج موسى عقد البيت وقدمه إلى القاضي قائلاً إنه في السنة التي يزعم فيها أصحاب الدعوى بأنه اشترك معهم في صلاة التراويح على ظهر السفينة كان بدمشق حيث اشترى فيها داراً ؛ فلما اطلع عليه القاضي عرف توقيع القاضي الدمشقي محي الدين ، فلم يشك في أقوال طبيبه فتركه ، وهكذا أنقذ ابن ميمون بوساطة تقديم التاريخ نفسه من الهلاك^(١) .

ويلاحظ العالم مرجوليوث على هذه القصة أن محي الدين بن الزكي أصبح قاضياً في دمشق في سنة ٥٨٨ هـ وأن موسى وصل إلى مصر سنة ٥٦٣ هـ ولم يخرج منها إلى وفاته ، وأنه اتجه من عكا إلى بيت المقدس فالخليل فمصر ، ولم يزر دمشق مطلقاً . فلا يجوز إذاً أن يعالج موسى بن ميمون القاضي محي الدين بن الزكي خمساً وعشرين سنة قبل أن يتولى القضاء ؛ كما لا يجوز أن يذيل وثيقة رسمية بامضائه قبل وصوله إلى هذا المنصب .

ويتضح كذلك أن ابن ميمون وصل إلى عكا في شهر مايو من سنة ١١٦٥ وكان شهر الصيام في تلك السنة موافقاً لشهر يوليو — لا مايو — فكيف يشترك

(١) راجع D. S. Margoliouth : The Legend of the Apostasy of

Maimonides. Jewish Quarterly Review. vol. XIII. p. 539 — 541.

موسى فى صلاة التراويح قبل حلول شهره^(١) .

وكذلك يعتقد مرجوليوث أن الغرض من تلفيق هذه القصة لم يكن الخط من كرامة موسى أمام الجماهير اليهودية ، وإنما كان هناك طائفة من الأطباء ذوى الأطماع فاخترقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن على البيسانى القاضى الفاضل أمام الرأى العام الإسلامى بمحاحيته لطبيب ارتد عن دين الإسلام . وفى هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دمجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء لسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبي ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى العرب ابن معيشة قائلاً إن يهوديا كان قد أُجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً ممتازاً فى مذهب ابن مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن فرّ من تلك الديار إلى مصر التى كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية فى أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً فى الفلسفة والطب وعلوم الشريعة . وفى ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى القسطنطينية فعرّف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس فى هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه ، فاجتمع حوله خلق عظيم ، وسيق اليهودى إلى القاضى الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل فى أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً . وأما القاضى الفاضل فإنه

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) فى المجلة Literaturblatt des
الذى فيها عين التاريخ الميلادى لرحلة موسى بن ميمون 351 — 342 p 1846 Orients
من المغرب إلى المشرق .

بعد أن سمع كلام أبي معيشة نطق بالحكم : رجل مكره لا يصح إسلامه
هل تعلمون من كان ذلك اليهودي هو الخبير موسى بن ميمون الذي أصبح طبيباً
خاصاً للملك صلاح الدين الأيوبي وأبنائه^(١) .

ومع أن العلامة أحمد زكي باشا قد اعتمد في سرد أخباره عن ابن ميمون
على ما ورد عن القفطى فإنه قد نسي أن حادثة أبي العرب ابن معيشة وقعت في
أخريات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وطبيب القاضي الفاضل
وأُسرة السلطان فأين الوصف عن انفياسوف صاحب الجواهر الذي سبق برفقة
جمهور حافل إلى القاضي . هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب في سرده روايات
قصصية لافي وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتقدمين والمتأخرين . . .
أما علماء اليهود الذين وافقوا على أن أسرة موسى أظهرت الإسلام فيعتمدون
على ما ورد عن القفطى وابن أبي أصيبعة لأنهم يعتبرونهما من الثقات بحكم
وجودهما في عصر موسى وبحكم تمكنهما من الاجتماع بمن كان على اتصال مستمر
به ، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو بالمغرب مدافعاً فيها عن
إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم ويقولون إن من هذا الدفاع شبه موافقة
على ما فعلوا ويستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود بعكا يقول
فيه « إن الوشاة هموا بقتلى » قائلين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة .

على أن ما ورد في الخطاب لا يدل مطلقاً على وشاية من النوع الذي ذكره
القفطى عن أبي العرب ابن معيشة لأن حادثة أبي العرب على فرض صحتها إنما
حدثت في أخريات أيام موسى ، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشين الذين

Ahmed Zaki Pacha : Coupe magique dédiée à Salah (١)
Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome. X. Année
1916. p. 281. ff.

هموا بقتل ابن ميمون إنما ترجع إلى دسائس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من قبل ، وهي توافق الزمن الذى كتب فيه الخطاب المذكور .

وكان كرمولى أول من أثار هذه المسألة عند اليهود ^(١) ثم سلك جييجر مسلكه فى رسالة قيمة عضده فيها ^(٢) وكذلك مونك ^(٣) وجرتس ^(٤) وى هـ . ويس ^(٥) ويوست ^(٦) وبير ^(٧) .

أما أغلب القائلين بأن أسرة موسى لم ترتد عن دينها مطلقاً فى الأندلس ولا فى المغرب فهم من مستشرقى اليهود ، وهذا القول هو الغالب عند المحدثين من الباحثين يوافق عليه العالم متوخ ^(٨) إذ يقول : . . . وأعمل أقطع دليل على عدم إسلامه أنه فى أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالة الحائرين والذى لم يترك فيه خصومه نقداً أو مثلبة إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لا بد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم .

J. Carmolij : Maimonides und seine Zeitgenossen : (١)
Israelitische Annalen 1939—40. Univers Israelite 1857—1858.

Abraham Geiger : Moses ben Maimon. Breslau 1850. (٢)

S. Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal (٣)
Asiatique 1842 Juillet 1—70. Archives Israelites. 1851. p 319.

H. Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. p. 316 (٤)

(٥) י. ה. וייס : משה בן מימון

Jost. I. M : Geschichte des Judentums. Vol II p 33—34 (٦)

Jost. J. M : Geschichte der Israeliten. Vol. VI. p. 172.

Peter Beer : Leben und Wirken des Rabbi Moses ben (٧)
Maimon. Prag. 1834.

(٨) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch فى دائرة المعارف الاسلامية المترجمة

إلى العربية المجلد الأول ص ٢٨٧ — ٢٧٨ .

بهذا المعنى كتب جميع أصحاب القول الثاني ، ويعتد منهم لبرخت^(١)
وربابورت^(٢) ، وبوكفتسر^(٣) ، وهولوب^(٤) ، وكاهان^(٥) ، ومرجوايوث^(٦) ،
ومسكاتو^(٧) ، ويعقوب موسى طوليدانو^(٨) ، وفريدلندر^(٩) ، وأدواف ويس^(١٠) ،

(١) F. Lebrecht : Magazin für die Literatur des Auslandes (١)
1844.

(٢) ש. נ. הפאזנט : ישורון ج ٢ ص ٣١ ، ج ٢ ص ١١٤ .

(٣) T. Bukofzer : Maimonides in Kampfe mit seinem neuesten
Biographen Peter Beer Berlin 1844.

(٤) ד. האלוב : תולדות רבנו משה בן מימון ינה سنة ١٧٨٤
س ١٤ — ٢٠ .

(٥) H. Kahan : Hat Maimonides den Krypto — Mohammedanismus
gehuldigt ?

(٦) D. F. Margoliouth : J. Ou. R. vol. XIII. p. 539

(٧) Moscatto : Die Juden in Spanien u. Portugal und die
Inquisition. Deutsch von Kayserling. Hanover. 1878. p. 18—19.

(٨) נה המעיד להרב נ. מ. פולידانو ירושלים תרעו ص ٢٣ — ٢٤ .

(٩) The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides
translated by M. Friedlaender London 1904. في المقدمة لهذا الكتاب
ذكر المؤلف ما يأتي : Carmoly, Ge'iger, Munk and others are of
opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy
as well as the accounts of some Mohammedan authors contain
strong evidence to show that there was a time when the family
of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examina-
tion of these documents compels us to reject their evidence as
inadmissible..... p. XVIII.

(١٠) Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen (١٠)
Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. L VII — L XIII.

وألbogen^(١) ، وهاب شتام^(٢) ، وأهم من جمع في هذا الموضوع العالم برلينر^(٣) فقد ناقش جميع من كان على الرأي الأول مناقشة شديدة ورجح في النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت في جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائها . هذا مجمل القول في مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً ، على أننا نميل الى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثاني .

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أني لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لذاته وإنما أثرته لكي لا ينقص بحثي من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً في حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوناتهم في الأدب اليهودي الذي كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين في القرن الثاني عشر بإسهاب وتفصيل .

J. Elbogen : Abraham Geigers Leben ' und Lebenswerk. (١)
1910. p. 332.

(٢) : הרב שטאם : יצירותיו : ٤ ص ٢٣ — ٣٦ .

(٣) راجع مجموعة Guttman : ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠ ، مقالة : A. Berliner :
Zur Ehrenrettung des Maimonides.

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في عنفوان شبابه — الأولى في حسابان الميقات للأعياد اليهودية والثانية في أسس المنطق — ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار اليهود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة -- تفسيره لأسفار المشنا المسمى بالسراج -- مصنفه تثنية التوراة في الفقه والتشريع الاسرائيلي — ما بين تثنية التوراة والعمود ؟ — المصادر التي اعتمد عليها في تأليفه كتاب تثنية التوراة — أسلوب موسى بن ميمون العبري — كتاب الفرائض الذي أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة — المعارضة الشديدة لتثنية التوراة — إبراهيم بن داود (٦٦٨٦) زعيم المتقدين لموسى ابن ميمون — رأى موسى في البعث والآخرة — مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر في تاريخ اليهود في القرن الثاني عشر — المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون — مقالته في السعادة — رسالته إلى يهود المين — تهذيبه لكتابي ابن أفلاح وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين في المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية في حسابان الميقات للأعياد اليهودية^(١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسيء وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

(١) يعتقد العالم شتينشneider أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب مجهول إلى العبرية M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1893. p. 599 وتعرف بالعبرية باسم מאמר העבור راجع קוביץ ١٧٠ .
אגרות הרמבם ص ١٧ .

فيه أكثر من أرقام فقد استطاع موسى أن يجعله شائعاً باستعماله الأمثلة الرائعة والملح . وعلى العموم ان هذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقي اللذين امتاز بهما في جميع مدوناته الكبيرة .

أما الرسالة الثانية فقد وضعها لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، ويذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيمًا معقولاً ، وهو للعقل كالقواعد للغة ، فكما تبنى القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل . . . وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً ، حتى جمع في رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تبّون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها في الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركي^(١) .

وفي ذلك العهد ، أى قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى ، بدأ موسى يدوّن شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلى الذى ذهب أغلب صفحاته أدراج

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

وكانت هذه الرسالة قد لفت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها العالم سباستيان مينستر (Sebastian Münster) إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) الذى عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكبر فيلسوف يهودى في القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية .

الرياح في أثناء تنقلاته الكثيرة قبل أن يصل الى مصر^(١) .
وكذلك بدأ في فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا^(٢) ، غير أن
الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل ،
ولما كتب له التغلب على المصاعب والمتاعب أكل تفسيره هذا سنة ١١٦٨ ،
وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج^(٣) ، وقد وضع
في صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود .

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مدونة بأسلوب موجز
دقيق يؤدي أحياناً إلى غموض وإيهام ؛ لذلك لا يدرس إلا بمعاونة التلمود الذي
شرح غوامضه ، وفسر أسباب القوانين ، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التي
وردت فيه ؛ لذلك بقي إلى عهد موسى لا يفهم إلا بوساطة التلمود ، وكانت الجماهير

(١) في المقدمة لكتاب السراج يذكر موسى بن ميمون : והבדתי פרוש בהלחא
סדרי מועד, נשים וניזקין למד מאדבע מסכתות... והבדתי כמו בן פרוש פהולין
לרוב העורך א"י

وبلاحظ في هذه المناسبة أن الفطى ذكر أن موسى بن ميمون « صنف شرحاً للتلمود
الذي هو شرح التوراة وبعضهم يستجيده » (تاريخ الحكماء ص ٣١٩) ولعله يقصد كتاب
السراج الذي يشرح المشنا الذي يقول الفطى إنه شرح التوراة وتفسيرها ، وذلك لأن
موسى ترجم من التلمود بعض الأسفار التي لم تنتشر كثيراً بين الجماهير اليهودية حتى يقول
الفطى : وبعضهم يستجيده . وليس بمستغرب عليه عدم تمييزه مدونات ابن ميمون وعدم
معرفة الفرق بين المشنا والتلمود لأنه لم يقرأها وإنما اكتفى بما سمعه عنها .

(٢) المشنا هو أكبر مصنف عبري بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس ، وهو مدون
في التشريع الاسرائيلي يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات الساف الصالح ، وكان
جامع المشنا يهودا هناسي الذي كان زعم الطوائف اليهودية بـ فلسطين من سنة ١٦٥ — ٢١٠
ب . م (راجع ما ذكرته في كتابي تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام
ص ٨١ في موضوع النساء عند العرب والناسي عند اليهود) .

(٣) يعيل العالم Derenbourg إلى الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من
المؤلف بل من الذين أحببوا به (راجع مجلة Revue des Etudes Juives. 1883. P. 307.)

لا تعنى به وإن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه في بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون في شرحه طريقة جديدة لدراسته ، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس لذاته^(١) .

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً في البلدان الإسلامية لطرافته في الآداب اليهودية ، ولكونه كُتب باللغة العربية^(٢) ، ولكن الجوع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجوً لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن تتوغل في القلوب طفرة واحدة ، وكان طبيعياً أن تمر برهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولا مرضياً في الشرق فإن يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، وبدأ شمويل بن تبون ، ويهودا حريزي يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالي قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، ففي سنة ١٢٩٦ ألح يهود روما على العلامة سليمان أدرث (שמואל אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أhabاراً من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج في ثوبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن

(١) راجع مقالة هينري : הרמבם בחור בעל הלכה p 307 1883 في مجلة השלוח ج ١٥ ص ١٤ .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزي في صدر ترجمته لكتاب السراج : ١٠٩١ חבדו די אם לאשר לא ידעו לשון הקודש .

متعادلة ؛ إذ هناك من كان قوياً في اللغتين وضعيفاً في القدرة على الترجمة ، أو بالعكس ؛ فنشأ عن ذلك التصرف والإيهام في مواضع شتى .
وقد أراد ابن ميمون في أخريات أيامه أن يتولى بنفسه ترجمة كتابه إلى العبرية ، ولكن المنية عاجلته قبل أن يحقق أمنيته .

أما الأصل العربي فقد أعمله اليهود إهمالاً فاحشاً ؛ حتى أخذ العالم المسيحي بوكوك (Pocock) يترجم بعض أجزائه سنة ١٦٥٤ إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان (Porta Mosis) ثم وضع العالم الهولاندي سيرنهوس (Surenhus) ، وكان أيضاً مسيحياً ، ترجمة كاملة لكتاب السراج نشره من سنة ١٦٩٨ إلى سنة ١٧٠٣ ؛ وترجمة العالم سيرنهوس دقيقة وصحيحة وقد علق عليها بحاشية عظيمة الفائدة .
وكذلك نُقلت بعض الأجزاء من السراج إلى الألمانية والأسبانية .
على أن الجزأين المسميين بالفصول الثمانية ، والأصول الثلاثة عشر نُقلا إلى أغلب لغات البلدان التي فيها اليهود^(١) .

وكان هذا الكتاب وحده يكفي لتخليد اسم ابن ميمون في تاريخ اليهود ، ولكنه استمر في التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في القرون الوسطى ، فالف كتاباً آخر أدّى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية ، ونعني به كتاب تثنية التوراة (משנה תורה)

كان اليهود في جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رسخت

(١) وقد وضع الأديب إبراهيم يعري فهرساً كاملاً لجميع طبقات كتاب السراج التي ظهرت منذ ظهور الطبعة مع بحث مفصل في جميع من اشترك في ترجمته من العبرية إلى العبرية ، وهذا الفهرس مع مقدمته يدل على اطلاع واسع على مدونات موسى بن ميمون (راجع مجلة קריית ٦٥٥ ج ٩ ص ١٠١ — ١٠٩ و ص ٢١٩ — ٢٣٤) .

في قلوبهم تعاليمه وتغلبت على عقليتهم وظهر تأثيرها في جميع نواحي حياتهم الدنيوية والدينية والعقلية^(١) .

(١) بعد ختام المشنا في القرن الثالث ب . م . أخذ أحبار اليهود في فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودي من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب . م . وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الأحبار في أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمي ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربي بحكم وجود فلسطين في الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמוד ארץ ישראל) .

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب . م ، وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطهادات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسطنطين الأكبر عرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الأحبار في فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلي فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب . م أي حوالي ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة في أربعة أجزاء كاملة من المشنا ، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمي يكتفي بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأحبار ، ويعرض في نهاية القول المرجع والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية .

أما التلمود البابلي فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح ، ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة في الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب . م . ففيه إلى جانب الأحكام التشريعية مباحث في التاريخ والروايات والفصوص والآراء الكثيرة التي وصلت إلى الأحبار من البابليين والفرس ، وأدجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً عقلية اليهود في جميع نواحي حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الحبر أشي (٤٨٤) الذي تولى رئاسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب . م . مجلدات التلمود البابلي بعد أن هذبه وتصححه وقرأه على تلاميذه مرتين ، وبذلك بعد خاتم أسفار التلمود البابلي .

وكان ابنه ، والذين عاشوا معه في ذلك العصر ، قد أضافوا الحواشي والهوامش إلى نصه الأصلي .

وقد عُدَّ سعديا الفيومي من أعظم العلماء الذين خدموا كتاب التلمود^(١) وإسحق الفاسي^(٢) وسليمان بن إسحق (١٠٥٠)^(٣) وغيرهم من العلماء ، وكان أغلبهم من أحبار جنوب فرنسا (٩٥٥-١٠٥٠) الذين وضعوا الحواشي والهوامش لشرح المعقد والغامض ، وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال القضاء والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا في حاجة إلى بحث منظم في علم الفقه الإسرائيلي حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفاً استمدته من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشرين سنين وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (משנה תורה)^(٤) .

ولم يفكر موسى في بادئ الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملا في

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة الفيوم بمصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفي بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دوت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه الناج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق الفاسي ، الذي سمي باسم المدينة التي ولد بها ، في سنة ١٠١٣ ب . م . وقد أمضى أغلب سني حياته بأمصاير المغرب الأقصى إلى أن رحل في شيخوخته إلى الأندلس حيث توفي بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره ، وقد كان من أهم أحبار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف في التشريع الإسرائيلي عرف بكتاب الفقه (הלכות משה) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (١٠٥٠) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الشمالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفي بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من خول علماء اليهود في القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلي ، وهي الشروح التي لا زالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث في الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتاباً ، لذلك سمي بالعبرية : يد هخرالا (יד החזקה) . أما « يد » فهي إشارة إلى الجمل من الحروف (האותיות) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والذال بأربعة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

التشريع ؛ بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب ، أو فصل في أدب التلمود لتكون مرجعاً له في أثناء تأدية وظيفته الشرعية ، ثم لما كثرتدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسة محاورة أحبار التلمود .

وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترجيح في أغلب المشكلات ، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ، وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبيناً ، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر ، أو إلى أسانيد ، أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود ؛ إذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع الذي يبحثه .

ومع أنه يعتمد قبل كل شيء على التلمود البابلي ؛ فإنه لا يهمل أن يستمد معلوماته عن التلمود الأورشليمي إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سفرًا (ספרא) ، وسفرى (ספרי) ونخيلتا (נחלתא) ، وتنخوما (תנחומא) ، وروايات مدرسة الحبر إسماعيل (מדרש דבי דבי שמעאל) ، وتوسفتا (תוספתא) ، وهي بقية المصادر التي لم تندمج في مجموعة أسفار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلي ترجع إلى القرن السابع ب . م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وُجدت في كنائس اليهود بمصر الفسطاط^(١) .

(١) ويذكر موسى ، في رسالة له إلى فنحاس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية =

وقد صنف كتابه هذا باللغة العبرية وبأسلوب يقرب من أسلوب المشنا ؛ إذ كان يعتقد أن أسلوب أسفار الكتاب المقدس هو الذي يلائم الموضوعات الشعرية ولا يوافق المواضيع التشريعية التي يجب أن تكون خالصة من شوائب المجازات وفيض العواطف ، كما يجب أن تكون كل قضية نتيجة مباحثة منطقية مجردة عن الشعور والميول الوجدانية^(١) .

وأسلوب موسى العبري غني في المفردات دقيق في التعبير ، وهو ليس بأسلوب المشنا الخالص ، كما أنه ليس بأسلوب الكتاب المقدس ، وإنما هو خالق جديد خاص به قد أشرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده^(٢) .

وكان أسلوب موسى بن ميمون العبري قد أصبح المثل الأعلى لكل من دَوَّن في التشريع في العبرية^(٣) .

= بالاسكندرية ، تفاصيل قيمة عن المصادر التي اعتمد عليها في أثناء تأليفه كتابه ، كما يذكر الطريقة المثلى التي اختارها ، حتى يكون كتابه شاملاً لجميع تفاصيل التشريع الاسرائيلي (راجع קדושין סנהדרין חבבם ج ١ ص ٢٥٠ — ٢٧) .

(١) ويقول موسى بن ميمون في صدر مقدمته لكتاب تثنية التوراة : وقد رأيت ألا أدونه بلغة أسفار الأنبياء ، إذ أن ألفاظها لا تكني في أثناء البحث عن المعاني في الموضوعات النحوية ، ولم أضعه كذلك بلغة التلمود التي ينهجها أفراد قليلون ، وأسلوب التلمود عويص حتى على أصحاب الثقافة التلمودية ، لذلك وضعت كتابي بأسلوب قريب من المشنا ، الذي لا يصعب قراءته على أغلب أفراد الأمة .

(٢) راجع مقالة العلامة ا . م . ليفشيس : "ש"ס : דבר היום וספרדים في مجلة ספרדים ج ١٥ ص ٤٤١ .

(٣) على أن العالم إبراهيم بن داود وهو من كبار منتقدي مصنف ابن ميمون في التشريع كما يتضح ذلك فيما بعد — يعيب هذا الأسلوب ، ويرى أنه أدى إلى تشويه اللغة العبرية وإلى تحريف أساليب الأخبار ، وأنه يشتمل على الاستعارات والمجازات في غير مواضعها المألوفة . في ذلك العصر عند كتاب اليهود (راجع M. Bacher : Zum sprachlichen

Charakter des Mischnah Torah . ص ٢٨١ .

(م ٤ — ابن ميمون)

وقبل أن ينشر موسى كتابه « تثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائض » ،
وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل
على الجماهير استعمال كتابه الكبير في التشريع الإسرائيلى ، وقد ترجمه فى الأندلس
إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن تبون ، وإبراهيم بن حسداى
من مدينة برشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة غرناطة ، وكان ذلك بعد
وفاة المؤلف ^(١) .

وقد كان من حظ كتاب « تثنية التوراة » أن انتشر انتشاراً عظيماً حتى اقترح
العالم يوسف بن جابر البغدادى على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم
يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهالوا على انفساط لينقلوا النسخ لكثرة الطالب ،
وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمد الطوائف اليهودية .

وإذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة
ومجدته تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انقابت على مر الزمان إلى
عاصفة شديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه .

وأخذ الناقون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن القاحش ،
وبالقول البذى ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود فى ذلك
العصر ، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالنقد
(השנות הראשית) ندد فيه بموسى بن ميمون ورماه بمثالب شديدة لحذفه أسانيد

(١) وقد نشر (Peritz) پريزس جزءاً من الأصل العربى سنة ١٨٨٢ بمدينة برسلو
(Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع أصول النص العربى من كتاب الفرائض
فى سنة ١٨٨٨ بمدينة بايرز .

الرواية التلمودية ، ويرى أن ذلك نقص يؤدي إلى نسيان أسماء العظماء الذين دونوا في الفقه الإسرائيلي^(١) ، وكذلك ثار عليه بسبب ما أدخله في كتابه التشريعي اليهودي من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية .

ومما لا شك فيه أن الكثير من ملاحظات إبراهيم بن داود صحيح ، ولكنك تشتم من تقدمه رائحة البغض والحسد إذ لم يكتف بالتعرض لموضوع كتاب موسى بل يقصد في أحوال كثيرة إلى الخط من قيمته^(٢) .

وكذلك خشي إبراهيم بن داود أن يؤدي هذا الكتاب إلى انتشار الجحول بين القضاة الذين كانوا إلى ذلك الوقت في حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا في قضية من القضايا ، كما خشي أن يصبح القاضي مقيداً بقيود وضعها عالم واحد دون سواه .

وكان بين الذين خرجوا على موسى بن ميمون شموئيل بن علي رئيس المدرسة الدينية بمدينة بغداد^(٣) ، وماير أبو العافية من قادة الفكر بين يهود فرنسا ، وكان

(١) ويذكر موسى في خطابه للنحاس ، رئيس يهود الاسكندرية ، أنه يحزن كلما أقبل مستنهم عن مصدر حكم من الأحكام ورد في كتابه ويقول : تارة أرشده إلى مايريد . وطوراً آخر لا أستطيع أن أجِد المصدر إلا بعد بحث وإعياء ، وأست أدري كيف يهتدي غيري إلى مصادر أغفلتها وأهملتها ... ولذلك سأشرع في وضع سفر لأرشاد الفاريء إلى مواطن الأحكام غير العادية (راجع קובץ אנדרות הרמבם ج ١ ص ٢٦) .

(٢) وقد استعمل إبراهيم بن داود في تقدمه عبارات جافة كثيرة مثل : « هذا تهویش وتخليط ليس له من الحق نصيب — خاط في النظريات — هذا كلام صياني — كتبه ناشئ قليل المعرفة — هذا دليل يقتنع به الصياني فعليه أن ينشره بينهم — هذا أسلوب الظلام ولا يهتدي إلى مواطن النور — ليس هذا من أساليب الحكماء بل من أساليب ذوى الحسد الطائش (راجع אה. ז"ס : הנפחות ה' משנה ב'ן מימון . ז"נא הרמב"ם ص ٢٥ — ٣٠ ז"ס דבר דבר ודו"שי'ו : ٢ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٣) يذكر الرحلة (ה' פתחיה הרמב"ם) فتحياً من مدينة رجنسبورج أنه ==

محور نقدهما يدور حول نظرية واحدة أهملها الميموني — حسب رأيهما — عن سوء نية ، وهي أنه لم يقل في كتابه الضخم شيئاً صريحاً عن المعاد الشرعي (מהות המוות) وفقاً لتعاليم أحبار التلمود ؛ في حين وجه عناية مفرطة إلى البحث في حياة الروح في الدنيا والآخرة ، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام ؛ ولذلك طاب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه وانحأ عن البعث فأجاب بمقال قال فيه : إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه « تثنية التوراة » خاصاً بالبعث والآخرة .

ولعلَّ إيجازه كان السبب في سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول في هذا الصدد : إنه لو استطاع تلخيص التلمود في فصل واحد لما لخصه في فصلين اثنين^(١) .

والواقع أن « تثنية التوراة » كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا ، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية ، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً ؛ لذلك عرض لها في كتابه الفلسفي « دلالة الحائرين » .

ويجب أن يقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يهدئ من روع أنصاره بهذا القول ، كما لم يقنع الخالفين لأنه لم يأت بجديد ؛ بل أعاد ما ذكره من قبل ، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو الساب .

= زار شموئيل بن علي فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحي العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارغوليوث التوراة الميمونية ص ٦ Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אגדות המשנים مقالة البعث ج ٢ ص ١٠ : לא היה אפשר לאישית את התלמוד כלל בפיק אחד לא הייתי משיג אותו לשנים

وقد اتهمه لوصاطو (٥٦٦) أحد علماء اليهود في القرن الماضي بالتهرب وعدم الإخلاص في مقاله عن البعث^(١) ، ولكن فيلسوف عصرنا أحاد هاعام فند هذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يدرك الموضوعات بالعقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور في أثناء البحث^(٢) .

على أن هجاء الهجائين وثوران الناقمين ذهب جميعه أدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس له نظير في تاريخ الآداب الإسرائيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل في أسفار التلمود من ناحية أخرى .

وكان الشاعر يهودا حريزي قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تثنية التوراة^(٣) ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورتة أن كتاب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود في فرنسا الجنوبية^(٤) ويعدّ العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرايح اليهود بعد تدوين التلمود^(٥) ، وقد وصل إلى موسى في أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون في انقضايا وفقاً لما ورد في كتابه^(٦) .

(١) راجع مجلة دهرם המד ج ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) مجلة השלוח ج ١٥ ص ٣١٧ مقالة שלמון השכל وكان موسى قد وضع مقاله عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت في القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p 159.)

(٣) كتاب תחבית המצא ٤٦ .

(٤) קבץ אמנות הדפוס ج ٣ ص ١٦ .

(٥) קבץ אמנות הדפוס ج ٣ ص ١١ .

(٦) קבץ אמנות הדפוס ج ١ ص ٣٣ .

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً في ظهور جملة مدونات في التشريع الإسرائيلي
ففي عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشري كتابه في القانون الإسرائيلي «طوريم»
(٥٦٦٣) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة. ثم وضع العالم يوسف كارو الذي توفي
في سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (١٦٦٥-١٦٦٦)،
وأصبح الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات القانونية المختلفة^(١).

اجابات موسى بن ميمون

تتضمن إجاباته على أمور في غاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح غامضة في
حياة اليهود بمصر في القرن الثاني عشر، وفيها نظريات شتى في شؤون الدين
والفلسفة، وشرح كثير من الموضوعات الغامضة التي كان يستفهم عنها العلماء
والأدباء من البلدان القاصية والدانية.

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية، وكان لها الرواج
العظيم في جميع الأقطار التي وجدت فيها طوائف من اليهود، ومما يدل على ذلك
ظهورها مطبوعة بعد مدة وجيزة من اختراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعها
وتاريخه. ثم ظهرت الطبعة الثانية بالتمسطينية في سنة ١٥٢٠.

وكان العالم مردخاي (١١٦٥-١٢٠٠) تامة قد عني بجمع بعضها فطبعها بالعبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان زينة العصر (١٦٦٦-١٦٦٧)، وقد ظهرت
مجموعة أخرى منها في مدينة ليبزيج بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

(١) ومما يدل على عناية يهود مصر بتثنية التوراة والسراج ما وجد منهما من مقتطفات
كثيرة محفوظة بالجنيزة، وهي كثيرة لم يوجد لها مثيل (راجع Descriptive Catalogue
of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229).

موسى بن ميمون وأجوبته (קבץ השופות הרמבם נאמדות)^(١) .
ويجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى أن بعض تلك الأجوبة زورت تزويراً
ودست دسّاً على موسى بن ميمون لأغراض شتى ، على أن مازور لا يصعب
تمييزه لعدم ملاءمته للأساليب أو البحوث المنطقية الدقيقة التي امتازت بها
مصنفات موسى بن ميمون .

وليت المزورين وقفوا عند حد دس بعض الفقرات الزائفة في مراسلات
موسى ، ولكن الأمر كان أعظم من ذلك إذ دسوا عليه مقالات كاملة فيها بعض
آرائه في كتبه بقصد تحويل الأنظار عن التزوير ، وقد نجحوا إلى حد ما إذ مرت
قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحتها إلى أن أظهر البحث الدقيق في الزمن
الحديث أنها مرسوسة عليه^(٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لابنه إبراهيم » ففيها سوى مغايرتها لأسلوبه
دليل آخر على تزويرها وهو توجيه الوصية إلى أبناء كثيرين مع أنه لم يرزق إلا
ابناً واحداً « وكذلك موعظة جميلة جداً » أنشأها أديب مجهول بقصد

(١) أخرج العالم إبراهيم حيم فرعيان أخيراً بفلسطين طبعة علمية جديدة من مراسلات
موسى تشمل على جملة إجابات مجهولة لم تنشر إلى الآن : השופות הרמבם אסף מהר"ק
כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם חיים פריימן ירושלים תרצ"ד .

(٢) راجع المقالات والرسائل المرسوسة المنسوبة لموسى بن ميمون عند :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie. Bd. VI. p. 130. Hebr.
Übersetzungen p. 906. Ann 2

Dr. Rosin : Die Ethik des Maimonides. Breslau. 1876. p. 21.
Ann 9.

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen
Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

معارضة أخبار جنوب فرنسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العلمية^(١).

بفنه رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت جزءاً من رسالة لم يكملها ، ولاشتمالها على آراء ناضجة يعتقد العالم ستيئشنيدر أنها دونت فى أخريات أيام موسى ، والكونها موجهة إلى يوسف بن عقين يرى العالم ريبورت أنها تكلمة لما فى كتاب دلالة الحائرين . أما المؤرخ جرتس^(٢) فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص فى علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى ابن ميمون^(٣).

وقد وضع موسى فى مصر رسالة أرسلها إلى اليهود فى الين عن طريق تلميذه يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى وبقيت الترجمة العبرية (אברהם הכהן) التى وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً ، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضه وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق لحققه وأصلحه وقرئ عليه^(٤) » .

(١) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية ج ٤ ص ٥٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Ou. R. vol. IX. p. 270

(٤) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

الباب الثالث

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

كتاب دلالة الحائرين يعد أرق ما وصل إليه التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى — تطور الفلسفة عند اليهود يسير تقدم الفلسفة عند المسلمين — فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون — المراجع اليهودية واليونانية والإسلامية التي اعتمد عليها المؤلف في أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين — مقدمة المؤلف الموجهة إلى تلميذه الفيلسوف يوسف بن عقين — الغرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولما دون — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب : إنكار الأوصاف المادية المنسوبة لله — إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية — أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة — محاربة التائم والتعاويد — المتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلّة الأولى — ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبعوه على عقائدهم — موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث — كيف يناقش موسى المتكلمين — علماء يهود الشرق يدجون مبادئ المتكلمين في مصنفاتهم — الأندية اليهودية الغربية تندفع إلى فلسفة أرسطو — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثاني من دلالة الحائرين : البحث في وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية — عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه — تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام — حقيقة النبوة وماهيتها — نفسية النبي والوحي — الموضوعات التي يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين : رؤيا النبي حزقيال — الشر وما يحل من المصائب بالعالم — هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة وما تقوله شريعة موسى فيها — رأى مؤلف دلالة الحائرين في العناية الإلهية — الفرق بين علم الصانع بما صنم وعلم غيره بذلك المصنوع — قضية أيوب التي تخير كل ناظر من الناس — امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات — البحث في صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات — الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية — كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية — رأى المؤلف فيه — عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية — أسباب تمسك الشريعة بمعتقدات كان تركها أصاح — أغراض الشريعة الكاملة — عدم التفات الشريعة إلى الشاذ — تعاليل فرائض وواجبات وردت في الكتاب المقدس تعاليلاً فلسفياً — فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد لمخمس نظريات موسى.

ابن ميمون عن التوحيد — تعريف لفظ الحكمة — تقسيم الكمالات إلى أربعة أنواع — معرفة الله هو الكمال الذى يفتخر به — غاية الحكمة — أسلوب موسى بن ميمون العربى — المؤلف يدمج فى مصنّفاته العربية ألفاظاً عامية من لغة المغرب والشام ومصر — تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين — شموئيل بن تبون يترجم الكتاب إلى العبرية — ارتياح المؤلف إلى الترجمة التبونية — الشاعر حريزى يضع ترجمة ثانية للكتاب — تناول بعض علماء المسلمين والأقباط فى البلدان الاسلامية الكتاب — انتشاره فى البيئات المسيحية الأوربية فى القرن الثالث عشر — تأثير تعاليم كتاب دلالة الحائرين فى كثير من قادة الفكر فى أوروبا فى عصور مختلفة — كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود — أعداء فلسفة موسى بن ميمون يعرضون قسّس الدومينيقيين على حرق مدوناته — زعماء المعارضة والأنصار — الشروح الكثيرة التى وضعت بالعبرية على الترجمة التبونية — إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين — موسى بن ميمون يعرض عن فنون الشعر — كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غربية شتى — ساليان مونك يطبع فى القرن الماضى النص العربى لدلالة الحائرين .

إذا كانت البحوث التى وردت فى مصنّفى السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث « دلالة الحائرين » يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنسانى هى الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التى كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة فى ذلك العهد .

يعدّ كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقليّة اليهودية إلى يومنا هذا .

ومما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلاسفى الدينى اليهودى فى القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة .

كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعاديا الفيومى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة فى أغلب

الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثاني للهجرة ، ثم نقلت الأفلاطونيات الخديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبيهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبراهيم بن عزرا .

ثم كثرت تراجم كتب أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والخواشي فأصبحت مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة .

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١) في سنة ١١٦١ كتابا عرف باسم الاعتقاد الراقى (אמונת ראקא) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية فهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر في التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلي :

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحاً كافياً ، لذلك يظهر في أثناء شرحه لآراء أرسطو في الخلق أو في العناية الإلهية أو في خلود الروح وفي حرية الإرادة إبهام كثير ، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما لم يكتب بتلك المقدرة التي امتاز بها موسى بن ميمون في كتابه دلالة الحائرين الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المساهين وصبغها بصبغته الخاصة . ثم ينتقد فيها بجملة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المساهين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته ، وهو في أثناء التمهص أو التحليل لم يكف بنظريات من كتب فحسب ، بل يضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة ، ويعطى لكتابه رونقاً خاصاً به ، وقد شوق رجال الدين اليهودي إلى الدرس

(١) وقد عاش بين سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داود .

الفلسفي بما استعمله في شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود .
لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذي يتهافت عليه
الناس كما يتهافت على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان
التي يشتمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن
ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلى لما كان له تلك الشهرة بين
اليهود ، ولما كان لنظرياته التي أدخلها على التفكير الدينى أدنى أثر ، ولولا
شهرة رئيساً دينياً ما قبل رأى العام اليهودى كتابه دلالة الحائرين ، وربما
كان أمره ينتهى بالنسيان ^(١) .

وكان السبب المباشر فى نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاق تلميذه يوسف بن
عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى
سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة
العربية بالقلم العبرى كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة
مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس فى القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون فى أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية
للدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا فى أحوال نادرة ،
فإن نظرياتهم تتكرر فى كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومى ^(٢) وبنحينا

(١) راجع مقالة . *המורה נבוכים* للعالم أحدها عام (١١٨٦ - ١١٩٠) فى مجلة *השקפה* ج ١٥

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

ابن ققودا^(١) وسليمان بن جبيرول المعروف أيضاً بأبي أيوب سليمان بن يحيى^(٢) ويهودا اللاوى شاعر اليهود الأكبر بالأندلس^(٣) ، وإبراهيم بن حنينا^(٤) ، وابن داود^(٥) ، وإبراهيم بن عزرا^(٦) ، وكذلك كانت له دراية بأدب اليهود القرائين^(٧) .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية ، وهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاطاليس الذى يراه رئيس الفلاسفة^(٨) ويحله إجلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قال أرسطاطاليس فى جميع الوجود الذى من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بلا ريب ، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذب عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد^(٩) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل إسكندر الأفروديسى^(١٠) وشميستوس ثامسطيوس (Themistius)^(١١) ويحيى النحوى^(١٢) .

(١) ج ١ فصل ٥٩ و ج ٣ فصل ٨ .

(٢) ج ٢ فصل ٤٢ .

(٣) ج ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) ج ١ فصل ٤٥ .

(٥) ج ١ فصل ٥٢ و ج ٣ فصل ٣٣ و ج ٢ فصل ٩ وفصل ٢٤ .

(٦) ج ٣ فصل ٢٠ . (٧) ج ١ فصل ٧١ . (٨) ج ١ فصل ٥ .

(٩) ج ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) ج ١ فصل ٣١ و ج ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاش فى أوائل القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ب . م .

(١١) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش فى القرن الرابع ب . م .

(١٢) ج ١ فصل ٧١ ، وقد عاش بمدينة الاسكندرية فى النصف الأول من القرن .

السابع ب . م . وهو المعروف عند الغربيين باسم Jean Philopone .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بواسطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والقميضي^(٥) وابن أفلاح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي^(٧) والفرغاني^(٨) ومحمد بن سنان البنانى الحراني^(٩) والفارابي^(١٠) والمتكلمين^(١١)، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

(١) راجع هامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مونك ج ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .

(٢) ج ١ ص ٢٧٨ . ٤٢٤ و ج ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و ج ٣ ص ٢٢٢ و ٤٣٨ . (٣) ج ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) ج ٢ ص ١٨٩ .

(٥) ج ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، ج ٣ ص ١٠٠ .

(٦) ج ٢ ص ٨١ . (٧) ج ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .

(٨) ج ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .

(٩) ج ٢ ص ٨١ .

(١٠) ج ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ و ج ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و ج ٣ ص ١٣٩ .

(١١) ج ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و ج ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٢) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٣) ج ١ فصل ٧٢ و ج ٢ فصل ١٣ و ج ٣ فصل ١٢ .

(١٤) راجع المصادر التي اعتمد عليها موسى بن ميمون في آرائه الفلسفية التي وردت في جميع مخططاته كتاب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maïmonide. p. 28 — 48.

والمقالة : Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم قد كان له إلمام بالفلسفة العربية ينذر أن يتوفر في شخص آخر من أحبار اليهود في القرون الوسطى ، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شوتيل ابن تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية إذ يقول له : وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه لئلا سكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابي التفاحة وبيت الذهب فإنهما من المدونات التي تشتمل على الخزعبلات والأباطيل وهما ممدسوسان على الرئيس ، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازي فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً . وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضاً طبيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا تبهد نفسك في كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابي لأنها كالأبرتنق ، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل لأن أبا نصر كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشد إلى سبيل الحق من يبحث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهي كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة وهي لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد .

أما مصنفات بندقلوس وفيثاغورس وهرمس وفورفور يوس فتشتمل على المذاهب الفلسفية القديمة التي لا تصالح لأن يضع الإنسان زمنه من أجلها ، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس في مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

كل رجل المثقف غنية عن غيرها ، وكذلك تغني مؤلفات أرسطاطاليس عما دون
قياسها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى
المعرفة عن طريق الفيض الالهي وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التي ليس
خوقها منزلة . أما مؤلفات علي بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودقة
التحصيل ليست مثل كتب أبي نصر الفارابي ، وهي أيضاً من المدونات الجدية
التي تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان في دقائقها ^(١) .

— ويقول موسى بن ميمون في مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عقنين :
أيها التلميذ العزيز ، لما مثلت بين يديّ وقصدت إلى من أقاصى البلاد للقراءة على
عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيت في أشعارك ومقاماتك
التي وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ،
وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على
ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدت بك غبطة لجودة ذهنك
وسرعة تصورك ، ورأيت شوقك للتعليم عظيماً ، فتركتك للارتياض فيه لعلمي
بمالك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلق آمالي بك ورأيتك
أهلاً لأن تُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغي
أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذتُ الوح لك تلويحات وأشير لك بإشارات
فرايتك تطلب مني الازدياد وسُمتني أن أُبين أشياء من الأمور الإلهية ، وأن
أخبرك بمقاصد المتكلمين وطرائقهم ... وأمرك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً
أن يتضح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك
بي إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

(١) راجع كتابي "أدبيات العرب" ج ٢ ص ٢٨ b — ٢٩ a .

تبيان ذلك لك ، فلما قدر الله الافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أثارته في تلك الاجتماعات عريضة كانت قد قُتِرَتْ ، وحركتني غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم ، وجعلتها فصولاً منشورة وكل ما أكتب فيها يصلاك أولاً فأولاً وأنت سالم ...^(١)

... ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر لأنه يرى « أن ينحني عنه ويمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال »^(٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة »^(٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها »^(٤) ، كما لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحله في محله ... »^(٥)

— أما غرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة ...^(٦) وما كان قصدي أن أؤلف شيئاً في علم الطبيعة أو أن أُلْخِص معاني العالم الإلهي على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدي أن أُلْخِص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذا الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض ، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الحائرين ج ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ج ١ فصل ٣٤ .

(٣) ج ١ فصل ٦ . (٤) ج ١ فصل ٦٨ .

(٥) ج ١ صدر الجزء الأول . (٦) ج ٢ صدر الجزء الثاني .

بهذه المقالة أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق يواظبها اتى هي أعلى من أفهام الجمهور ، فذلك ينبغي لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول المفارقة وفى عددها أو فى عدد الأفلاك ، وفى أسباب حركاتها أو فى تحقيق معنى المادة والصورة أو فى معنى الفيض الإلهى ونحو هذه المعانى ، فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، إذ تلك المعانى قد بسطت فى كتب كثيرة وبرهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى ألخصه... (١)

والهدف الأسمى الذى يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى » (٢) ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية ، هى إدراكه تعالى » (٣) ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كلیم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطالب الحق والعلم فى أفق الدين وحده بل فى ميدان الفلسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفلسفة والتلاسفة إلى مصف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

يوقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقياً محكماً من قضية إلى أخرى فكأنها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

ويبحث الجزء الأول من دلالة الخاترين في معية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده ، كما يدخل في الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ، ويفتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا »^(١) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة في اللسان العبري يدل على شكل الشئ ، وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم الخفض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص ... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يحوهر الشئ ، بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوى هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى ... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط . على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون فى خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يرمز فى أثناءها العالم الدينى تمريناً منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وفحول فلاسفة العرب مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية .

— وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السلبية الإيجابية لأن « وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذى لا ياحقه شئ ، من التسامح وليس فيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها فيما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

(١) سفر التكوين . الفصل الأول آية ٢٦ .

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الدفعة أيضاً عليها فلا صفة
إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد
الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا يالحق من جهتها تكثير بوجه وهي
ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
الذي لا علة له ولا يلحظه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كمالها سلب
النقائص عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة
حقيقية ولا شهاً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر الموجودات ،
والمنى أنه يدها ويحرز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت
الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيياً وتقديراً^(١) .

والكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا
المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثلاً في هذا الفصل تزداد بها
تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب
له تعالى ، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أى شيء
يقع هذا الاسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست
بعرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن ، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم
واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
والأبواب ، ثم تبين لآخر أنها ليست كرة ، وتبين لآخر أنها ليست مخروطية ،

وتبيّن لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية ، وتبيّن لآخر أنها ليست مُضَمَّتَةً ، فتبيّن ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه خُيِّل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب . أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد منهم أبعد عن تصور السفينة من الذى بعده حتى أن الأول فى مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسمية فقط فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لأن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبيّن لك بالبرهان سلبُ شئ مظهر له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدًّا وآخرون فى غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب منه ويبعد كما يظن عميان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بينّا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يُعلم واحد بذلك العلم غير المتغير ولا يعلم الذى يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة المتجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موجود وبعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ، وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله تعالى موضوع لا تحمّل عليه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه والذي يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذي تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس في الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الخال أو المذل هو حيوان ذو رجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم في أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير في الهواء وتارة يسبح كالسمك فإني لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصور في صورة الفيل بل أقول إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس في الوجود شيء ، هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب والفرس الإنساني ونحو ذلك من الصور الخيالية التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات . أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هي ذات صفات ومعان أخرى تلاحقها بها فقد وقفنا تلك الاسمية على عدم محض ، فتأمل كيف خطر في إيجاب الصفات له ! فالذي ينبغي أن يعتقد فيما جاء من الصفات في كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أسها كلها للإرشاد لكلمه تعالى ، أو صفة أفعال صادرة عنه (١) وكل ما نزعته من الصفات كلاً هو نقص في حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أرشدنا سليمان عليه السلام في هذا المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله في السماء وأنت على الأرض لذلك وجب أن يكون كلامك قليلاً (٢)

وعلى العموم فإنّ الإنسان يقع في غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى في المادة عليه سبحانه وتعالى ، على أنه « ليس هناك شبه بينه وبين مخلوقاته أصلاً في شيء من الأشياء وليس وجوده مثل وجودها ولا حياته شبه حياة الحي منها ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، وأن ليس الاختلاف بينه وبينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود ، أعني أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك ، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة ويجمعهما حد واحد ، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم على أن ثمَّ موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له ، هو الله الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال ... لذلك كان نفى التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغي التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة ... » (١)

— أما أسماء الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة فهي « مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهي أسماء معظمة « تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا ... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التي اشتقت منها .. وهي أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم ، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق بوجه ، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته » (٢)

— لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى في التثائم

(קמ"איות) لتضليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هذيان كتاب التائم وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أسماء يافقونها لا تدل على معنى بوجه ويسمونهم أسماء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل اسكل^١ تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يابق بإنسان كامل أن يسمها فكيف أن يعتقدها...^(١)

ومن المعروف أن التهمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لافي الجماهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التائم فأتسع لهم الكذب ... ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأحرار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتبوها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأبله يعتقد كل شيء^(٢) .

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسوبة لله » ، وقد نفى صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثمَّ علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها لنا من قبل الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم ...^(٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف شتى اشترازه من استعمال التائم (راجع קובץ אנחות הרמבם ج ١ ص ٣ و ج ٢ ص ١٥ وكتاب مناني التوراة הקדמות מזוזה ٤ ، ٥) . (٣) ج ١ فصل ٦٥ .

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هي صنعة الله ، والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهي مكتوبة بإصبع الله »^(١) ، فيشرح موسى : إن وجودها طبيعي لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته^(٢) . ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتدع في ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في الوجود بمجملته ، وفي اليوم السابع استمر الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن »^(٣)

— كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والاعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين ، ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

— يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ج ١ فصل ٦٦ . (٣) ج ١ فصل ٦٧ .

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول : وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمون الفاعل ، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبني بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه ببناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبني بيت بالقوة فعند ما يبني ببناء بالفعل يلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معدوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معان أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة . ومن آرائهم التي لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وفي هذا الفصل أُبين لك على أى جهة قيل فيه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحدائه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع في ذلك كلام كثير لاثق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره ، وقد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد للشيء المتكوّن هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الجور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تنهى هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة التى هى ضرورية في وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة فى جميع الوجود هى الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التى يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاءه بالمعنى الذى يكتنى عنه بالفيض ، فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطأت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم (ח' העולם) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قات مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله النجار وصورته التربع على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض . فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليعظم الجالس فى عين من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجيب ليخاف ويهاب . فتسأل وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب ليمثل أمره فتطالب : وما غاية الامثال لأمره ؟ فتجيب لينع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجيب ليدوم وجودهم منتظماً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حداثة إلى أن ينتهى الأمر لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى حكمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته ، ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وعاية الكل أيضاً التشبه بكامله حسب انقدرة ، وهو معنى إرادته التي هي ذاته ،
فهذا قيل فيه إنه غاية الغايات . وقد بَيَّنْتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل
وصورة وعاية ، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلاً فقط . واعلم أن بعض أهل
النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
البارى لما لزم عدم هذا الشيء الذي أوجده البارى يعنى العالم ؛ إذ لا يلزم أن
يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذي ذكروه صحيح لو كان فاعلاً
فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه في استمداد بقاءه كما أنه إذا مات
النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدّها بالبقاء ، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
بالبقاء والندوام ، فمحال أن يذهب المدّ ويبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما
يستمدّه ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم^(١) .

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : أعلم أن كل ما قاله
المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل ،
ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من
اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً بينما نشأ
فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ، ويردّون على
تلك الآراء التى تهدّ قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقل إليهم
كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى ألّفت على كتب الفلاسفة ،
فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها

وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وأنحطوا إلى طرق أخرى عجيبه ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصه بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن هناك أشياء نعلمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان المذاهبان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالوث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها ، والأشياء الخصيصه بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم . بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو نقضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطائه فيما يحتاج إليه من قواعد

الشريعة . وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لغرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير والتشكيك فيما ظنوه برهاناً ، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يُرام إثباته وفي إبطال ما يُرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يراد تصحيحه ولو بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله ، وجملة القول من الأمر كما يقوله تامسيتيوس أن ليس الوجود تابعاً لآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وفق طائفتي وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود إذ لا يجوز في العقل خلافها وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون الخيال ويسمونه عقلاً ، فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمك إياها بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد . ثم يثبتون بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المسلمين في شيء من هذا الغرض فلما تأملت في هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفوراً عظيماً جداً ، وحق لها أن تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلاحقه الشكوك ، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة . أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك فاستعملت فيها مقدمات لم تبرهن . وغاية قدرة المحقق عندي من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

ببرهان قطعى ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فثم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ، وبعد أن نتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حادثته ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يقنع بما قال المتكلمون ، وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قاب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فمحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

الإله ووحدايته وكونه غير جسم ، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث ، ولذلك تجدني أبداً فيما أفتته في كتب الفقه إذا اتفق لي ذكر قواعد أن آخذ في إثبات وجود الله فإني أثبتته بأقوال تنحو نحو القدم ، لا لأنني معتقد القدم لكنني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه ، ولا يخيل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها ، وآخر يزعم أنها لم تنبئ يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما . وأما دلائل المتكلمين فأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة ، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه . . . ولا تطمع أن أسمك في هذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم ، إذ في ذلك فنيت أعمارهم وتنفى أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، وتطراً عليها الشكوك فيلتجئون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

سويعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي : قال المتكلمون : لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، قالوا وكل مقدار وكل شكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

(١) ج ١ فصل ٧١ .

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى تخصص ، وهذا الدليل سمعته
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي بينا
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ،
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل
لهم فلا شيء لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
يلزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تفتقر لتخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لتخصص ولا لمرجح
وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لتخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طاب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطلوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتلفوا علينا براهين
وجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسمانية ، إذ البراهين التي تبين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل^(١) . . .

وقبل أن ننتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون في الجزء الثاني والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذي تركه علم الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عُرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم متكلمي اليهود^(١). وكان العالم اليهودي القرأني أبو علي يافث في تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢) وكان سعديا الفيومي قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين^(٣). وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية ، فإن الأندلس العلمية اليهودية في المغرب والأندلس تخلصت منها لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شيء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذي نجد من الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ماتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤).

يبعث الجزء الثاني من دلالة الحائرين في إثبات وجود الله وفي البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة في جسم ، وفي حركة الأفلاك ، وفي ماهية الملائكة^(٥) ،

(١) Silv.de Sacy : Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII.

p. 167,

— ידועה הלוי : המורה נבוכים דה חלק טז

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

Dictionnaire des sciences philosophiques t III وراجع مقالة مورك في p 355 - 357

(٣) אמונות ידועות ج ٢ فصل ٨ . (٤) ج ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

وفي قدم العالم أو حدوثه ، وما قال الفلاسفة فيه ، وفي الاعتراض على أرسطو ، وأفلاطون وغيرها^(١) ، ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ؛ وعند الفلاسفة ، وقد يشغل هذا البحث بقية فصول الجزء الثاني^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر في وجود الله ، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وهي عنده مقدمات مبرهنة لا شك في شيء منها ، ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه ، وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ما ورد في الجزء الثاني :

كل الحركات تنتهي لحركة الفلك المتحرك الذي لزم أن يكون محركه السبب الأول الذي يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والشكل المحض ، وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخرج وجود عقول مقارقة : هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد في قصص أخبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

(١) فصل ١٢ — ٢١ . (٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .

(٣) صدر الجزء الثاني . (٤) ج ٢ فصل ١ .

(٥) ج ٢ فصل ٣ .

وتعجده ، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك .

أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى ؛ لأن التوراة قد نصت عليه في عدة مواضع ، ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة ، وهي واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وبوساطتها تتحرك الأفلاك ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل في انفلك الشوق له ، والموجودات من دون البارى تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثانى الأجرام الفلكية التى هى موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع فى ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً فى العقل الفعل ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ما حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أى المادة الأولى وما تتركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى ينتضى فيضها عند نهاية الكون والفساد — وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبيائنا وحمل شريعتنا ؛ لأن ملتنا ملة عالمية كاملة ، ولكن لما أتلف أشرار المال الجاهلية محاسننا وأبادوا حكمتنا وتواليغنا ، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا^(١) .

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً^(١) ، وقد وقف في هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول : أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات ؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من الحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء ؛ أي أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد . . . كما أنه لا عجز في حقه لكونه لا يوجد الممتنع إذ للمتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فلذلك لا يمكن تغييرها كذلك لا عجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل الممتنعاتها كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخاري ، أو الحديد للحديد ، وهو الذي يخاق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد ؛ لكنها ليست كائنة من لا شيء ، ولا متحركة إلى لا شيء ، وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها ، وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً ، ويزيد على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ؛ وأن الشيء الثابت الذى لا يقع تحت السكون والفساد هو السماء التى لا تبرد كذلك ؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرد كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العنوى والسفلى لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه . يتجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الموجود على ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثم مدبر ولا ناظم وجود^(١) . . .

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل

مبرهنة . أما تاويل أبي نصر لهذا المثل وما بين فيه ، وكونه استثناع أن يكون
أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بحالينوس كل الاستخفاف في قوله إن
هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل
عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ...^(١)

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم
ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة^(٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة
كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا
ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا نقر
نحن أنها بعد استقرارها وكالها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها
أوجدت من العدم المحض^(٣) .

والغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أننا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال
والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة
مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ،
وذلك أننا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا
أقل ، وعدد الكواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا
أصغر ، كذلك نجهل حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع
لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ،
إذ المشيئة أيضاً في رأيها تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الملائكة في السماء

(١) ج ٢ فصل ١٥ . (٢) ج ٢ فصل ١٦ . (٣) ج ٢ فصل ١٧ .

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس ذلك البرهنة على قدم السماء كما يريد هو ، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المارقة التي هي الأرواح والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومدبرها ^(١) .

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وحده الأبدان كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بيننا مما دون ذلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل ، وأمکن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة في وجوهنا ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفى التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكما قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص ونثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونفيها كونه تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورياً ، وقدام العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح تقيضه بضروب من الترجيحات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي ، وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شئ ، عن معتاده ، فإنه هدم للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رَغِبَتْ فيه الشريعة أو خوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعاقب بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر نلتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فنيت أعمار الفضلاء ، وتغنى في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بجماعاتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) أما الاعتقاد في وجود الأنبياء ، فيربطه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

أما أصحاب الرأي الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة ، وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيه أخلاق .

أما أصحاب الرأي الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يُخرج ما فى قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج وبحسب هذا رأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبى هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة الخيلة الكاملة ، ولا يصح بحسب هذا رأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتبها لها ولا يصير نبيا .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا رأى الفلاسفة بعينه إلا فى شىء واحد : وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتبها لها قد لا يصير نبيا إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبيا إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملاً فاضلاً فى الغاية^(١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة . وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه ، ولا هو أمر يدرك

بالكمال فى العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة المتخيلة فى أصل الجبلية^(١) .

وينبغى أن تنبه إلى طبيعة الوجود فى هذا الفيض الإلهى الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شىء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشىء الواصل له قدرًا يكمله لا غير ، وقد يكون الشىء الواصل إلى شخص قدرًا يفيض عن تكميله لتكميل غيره كما جرى الأمر فى الموجودات كلها التى منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره . . . أما إذا كان الفيض العقلى فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شىء على القوة المتخيلة ، إما لقلة الشىء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبلية فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أى على الناطقة والمتخيلة وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلية ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلية أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة وهذا النوع الثالث يأتى بتشويشات كثيرة فى الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة وكونها لا تحصل فيها أصلاً ، أى أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الزائد لما أنفت العلوم ، ولما دعا النبى الناس إلى الحق ، ولا بد أن يدعوا حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقي الشدائد^(٢) .

ولابد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عند الأنبياء حال فيض العقل عليهم^(١).

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو ، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها الرئيسي انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظلونة ، فإن تلك الشريعة وضعية ، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية ، وصلاح الاعتقاد أيضاً ، وتجعل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق ، فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية .

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المنتحل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من أطراحه للذات البدنية والتهاون بها ، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم ، فذاهيك بالأنبياء^(٢)

ورؤيا النبي حالة مرعبة مهولة تصحبه في حال اليقظة ، وأما خطاب الملاك له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها ، ويأتي ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل وتفعل فعلها^(٣) .

والذي يحذف من أقاويل الأنبياء التي تدل على الأسباب المتوسطة وتنسب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التي عنها حدث ما حدث لا فرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفاقية . والفرض من

(١) ج ٢ فصل ٣٨ . (٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٥ .

السبب الاختياري أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هذا كله لله ، ويطلق على ذلك الفعل في اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمر به أو قاله ، وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى أوجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها^(١) .
بهذا يختم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبي حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس^(٢) ، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر وما يحل من المصائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس غاية الوجود فى نظره^(٣) ، وفى هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على الخلق ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت إصلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس^(٥) ، وفى نهاية الكتاب يسدى النصيح أن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان^(٦) .
وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه فى أحوال شتى يلفّ لفاً طويلاً ويأتى بتقدمات

(١) ج ٢ فصل ٤٨ . (٢) فصل ١ — ٧ .

(٣) فصل ٨ — ١٤ . (٤) فصل ١٥ — ٢٤ .

(٥) فصل ٢٥ — ٥٠ . (٦) فصل ٥١ — ٤٥ .

محاول بها أن يبني القلوب إلى ما يريد أن يصرح به ، ومن هذا القبيل تعتبر المقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي :
وقيل إن من العلوم الإلهية (מלכות) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه لمن فتُح عليه بفهمه قد مُنِع منعاً شرعياً تعليمه وتفهمه إلا شفهيّاً . . . فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير ، ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما حيلتى إلى التنبيه على مظاهر وتبين لى واتضح بلا شك عندى ، ولكن تركى وضع شىء مما ظهر لى يكون إتلافه بإتلافى الذى لا بد منه فإنى رأيت ذلك جبناً عظيماً فى حق كل باحث وحق كل متحير ، وكأنه غضب الحق من مستحقه أو حسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد فى الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبي حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبي إشعيا ؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارئ الذى ألمَّ إلماماً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما قالوه فى هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما ياحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا ياحقها فساد بل هى باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وإنما لحق الفساد للصورة بالعرض أى لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم ؛ فذلك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك في أصل الجبل أو طارئاً عليها ، إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء ، وجكم ، وساطان . فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنساني ؛ فمن الناس من يروم إثارة الأشراف وطالب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يذكر إلا في تصور معقول ، وإدراك رأى صحيح في كل شيء ، واتصال بالعقل الإلهي القائض عليه الذي منه وجدت تلك الصورة ، وكلما دعت دواعي المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد في أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجمعون غايتهم تلك الحاسة التي هي عارنا الأكبر ؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك في الأكل والشرب والنكاح^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك المارق على ما هو عليه ، ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أي مادة الأفلاك . فنهايك بهذه المادة المظلمة القدرة التي هي مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هذا يشير أنبياء بني إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بغمام ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لابه ؛ إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذي من فيضه أضواء كل الظلم^(٢) .

(١) ج ٣ فصل ٨ . (٢) ج ٣ فصل ٩ .

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم الملكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفتقر لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعنى ويضم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشئ الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شئ موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشرور كلها عدم لا يتعاقب بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة للعدم ، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttman : Das religionphi-
losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau
1885).

أى عن عدم العلم ، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عائراً « مجروحاً جراحاً »
لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة
القوة الباصرة للعين لكف أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هى المعرفة بحقيقة الله ^(١) .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى
لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، والسكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . والرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالته عظام ،
ومن جملتها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والمعاهات والتكد
والأحزان تجد أن وجوده نعمة وشر عظيم » هذا الغلط ناشئ من كون
الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جاهل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط . . . فلو علم الإنسان
الوجود وتصوره وعلم نزاره حظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكمله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن نقائصنا نصيح ونستغيث وننألم من شرور نفعلها
بأنفسنا باختيارنا وننسب ذلك لله تعالى ، وكل شريصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل

الجبلة طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى ، وقد بان محض الإفضال والإناعام وإفاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شئ من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر .

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهى أيضاً منا لكن ليس المظلوم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع للذائل الناشئة من الشره فى الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط فى الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسدية والنفسانية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا البارى فى هذا الوجود الذى أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نبيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذى لا نهاية له ، أما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس^(١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين فى طلب غاية هذا الوجود ما هى ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشئ الذى فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

بحسب النظر الفلسفي ، وكذلك بين أن الشيء الذي فعل بقصد كذا حادث بعد أن لم يكن ، ولا يقال ما غاية وجود الباري تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ، فالغاية إنما تطلب لكل حادث فعل بقصد ذي عقل فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب والغاية ما هما ، أما الشيء غير الحادث فما نطلب له غاية ، فذلك لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو في القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه في قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم ، لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال ما غاية وجود السماء ، ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات ، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذي لم يزل ولا يزال . وقد يبحث في العالم الطبيعي عن الغاية لكل موجود ، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا في حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه ولإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو ، ما الغاية في كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبد كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكمالنا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد من أن ينتهي الأمر إلى الغاية هي هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده ،

بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها^(١) وما ينبغي أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذى بيننا وبينها ... وأن ليس لنا حيلة فى معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها ، وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هى نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات ؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله وبسببه خلقت وأنها آلات له ؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفى . إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التى لا نهاية لعددها تكون غايتها تدبير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زيتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زيتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطير عدة من الإبر ، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢) .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء فى حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار فى حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها ، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمله ، أو يكون لا قدرة له عليها ، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتنعمان فى حق الله تعالى وهما ألا يقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خلق شر ، أو عجز . فلم يبق

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها وينظمها أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينهبوننا عليه ويشرحونه لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال . ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما في العالم السفلي مستور عنه ولا يدركه ، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينهبوننا إليه ، فكأنهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذي شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكركم الإسكندر ، ولكنه يأبى عليهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده من شرور تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه ^(١) .

وآراء الناس في العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أي أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأي الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل ما فيه من السماء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر ، وهذا رأي أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأي الذين كفروا من بني إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأي ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق ، وهذا هو رأى أرسطو .

والرأى الثالث هو مقابل الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى أن ليس فى جميع الوجود شىء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلّى ، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير ، وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين ، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة تحملوها والتزموها ، وذلك أنهم يقرون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت الإنسان ، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق ، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله ، وهو الذى أسقطها فى هذا الموضع ، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع ، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة ، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب هؤلاء على نظام ، ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة ، وأنه لا يجوز عليه الجور ، ولا يعاقب محسناً . والمعتزلة أيضاً يرون هذا الرأى وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة ، وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات ، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك لينظم جزاؤه فى الآخرة ، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة ، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

عند الله ، وكذلك الفأر غير الآثم الذى افترسه قط أو حداة ؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيائونا . وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بما أعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاءً له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نجعل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يميز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عذب ولو نعمة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أخبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر فعله ولو لم يُنه عنه على يد نبيٍّ إذ ذلك منهي عنه بالفطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تتعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بعض المتأخرين من الجاؤنيم^(١) سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقده .

وأما ما اعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلي ، أعنى من تحت فلك القمر بالنوع الإنساني فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأيي فيها رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى اقترب الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة التى اختطف الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي ، ومن يتصل به ذلك الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لذي العقل ، فهو الذى صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك الآراء المتقدمة ففهي إفراط يخرج إلى الخلط المحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة فى المحسوس ، وإلى تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا فى حق الله وفساداً لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه ، ولكن هذه العناية نوعية لا شخصية^(٢) .

ولست العناية الإلهية بالنوع الإنساني كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية بالناس كتفاضل كمالهم الإنساني وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا اللقب جاؤنيم (Jawanim) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق .

منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .

(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء عظمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم ، إذ القدر من الفيض العقلي الإلهي هو الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفضلاء بما علموا ، وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو^(١).

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعالم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكما أنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما قصده وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فعنى العالم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه ، فتي أخذت العناية ، أو العلمان ، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143 — 169.

الشكوك المذكورة ، ومتى عُلم أن كل ما ينسب إلينا مباين لكل ما ينسب له
تبيّن الحق^(١).

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك
أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه ؛ فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه ، وأما
الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علماً فعلمه تابع للمصنوع . مثال ذلك :
الذى عمل آلة تتحرك فيها أثقال بسيل الماء ندل على ما مضى من النهار أو الليل
من الساعات . فكل الحركات، الحادثة في هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ،
وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة ؛ لأنه كلما رأى حركة ما ، استجد له علم
ولا يزال يتأمل وعلومه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن
حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن المتأمل
أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها ؛ وهكذا الحال في جملة الوجود
ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات ؛
فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلومنا متجددة متكررة بحسب
الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء
من قبلها فيقع التعدد والتجدد : بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها
بحسب ما هي عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود
ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يخل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده
تعالى تكثير علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة عليم جميع
ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نعقل كيف هو ونذكر إدراكه فهذا محال ،
لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى : لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التوهم ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة انفجحت منها حقائق لا غاية بعدها^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملته إنما جاء لبيان قاعدة في الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطلب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتديره كقصد الله وعنايته وتديره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله للأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا ليعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة »^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما لعبت بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليضحك منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين وبكاملهم ، فإن ثَمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً ؛ كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغرق اليدين وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عبثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس ثَمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أخط من العبث ، لأن العايب لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شيء على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن القرد خلق ليضحك منه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله تنفيذ ضرورية ، وليس ثَمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته ، وهذا هو رأى المشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً ، وهو رأينا نحن ؛ فإننا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أبحارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم ، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأبحار كثيراً ، وهذا كله هرب مما ينبغى أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبياؤنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة ، ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا رأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت ^(١) .

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بتمثال ؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال العايش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً على

أحسن حالاته الجسمانية ، وكماله الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل ، فالشريعة الحقة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم وبالتخلق بأخلاق الكريماتفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات وإعطاء آراء صحيحة ، حتى يحصل على الكمال الآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعتها هو حصول هذين الكمالين^(١) .

ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه ؛ وهذه كلها غايات لا تتبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه . وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على كثرة أنواعها والتى بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة ؛ فإن الشريعة وإن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .

وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم^(٢) .

ومن المعلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم . وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى تواريتهم أن سيدنا إبراهيم

ترى في كوثا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سُجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته ويرد الناس عن أديانهم نفاه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند ، وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم الفلاني إلهه الكوكب الفلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم ، وتفهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأقتهم ، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها ؛ لأن كل ما يتعلق بها عُدٌّ بالشئ المبعوض الممقوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحة النبطية ^(١) ،

(١) ألفه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مستمد من آراء عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم كوثامي ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحة والنبات فإنه يحتوي على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهذين الوثنيين ، وقد حُبب إلى العامة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاسم واستنزال الأرواح ، والسحر ، والجن ، والغيلان التي تسكن البراري ، وأن بعض الأشجار في الهند إذا قُطع منها أغصان تسمى على الأرض كالحيات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس ؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخواص الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنَاح ويُبكي عليه وتندبه النساء . . .

ومن تلك الكتب كتاب استماخص ، والطلاسم ، والسراج ، ودرج الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو ، وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق الطائي في الاحتجاج للملة الصابئة ، وكتابه الكبير في نواميس الصابئة ، وجزئيات

== في الشام والعراق والديار الفارسية ، وكان من جراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عثروا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كوثامى المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثامى قد عاش في القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ رينان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثامى من عاشوا في ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسالته إلى أحبار اليهود بمدينة مرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصلها فهماً وتمحيصاً صحيحين (راجع كوثامى في تاريخ اليهودية ص ٢٥٥ ج ٢ ص ٩٢٥ ، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

دينهم وأعيادهم وقرأينهم وصلواتهم^(١) .

ولا ريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تلف وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصائبة وأعمالهم^(٢) .

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماءهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكي الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بواسطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتُخرب الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتى الآفات والعايات للأجسام ، وتقصّر الأعمار^(٣) .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأبى عليه أن يترك كل ما ألقه مرة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني إسرائيل ، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان في الهياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البخور بين يديها ، وكان

(١) كان العالم مونك قد تعجب من عدم ذكر إسحق الصابى في مؤلفات الففطى وابن أبى أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً في كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أبا إسحق إبراهيم الذى قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٤١) .

(٢) ج ٣ فصل ٢٩ . (٣) ج ٣ فصل ٣٠ .

العباد والنساک قد انقطعوا لخدمة تلك الميا كل لم تقتض حکمته تعالى وتلطفه
البین بجميع مخلوقاته أن یشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها
لأن هذا الأمر کان فی ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان
التي تأنس للمألوف فی مثل تلك الحالة . ولو أن نبیا یأتی فی هذه الأزمنة ویدعو لعبادة
الله ویقول قد شرع لكم الله أن لا تصلّوا ولا تصوموا ولا تستغیثوا عند ملّة ،
وإنما تكون عبادتكم فکرة دون عمل لنفر الناس مما یدعو إليه ؛ فلذلك ترك
تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هی علیه وجعلها له هو بدل أن یقصد بها
إلى المخلوقات وإلى أمور خیالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هیكل وأن تكون
الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن یفعل بنو إسرائيل من
هذه الأفعال فعلاً لغيره ، وشرع قوانین لللاویین والکهنه ؛ فكان ذلك سبباً فی
انتشار التوحید وإدراکه تعالى^(١) .

ومن جملة أغراض الشریعة الكاملة أطراح الشهوات والتهافت بها ،
وكبحها بقدر الإمكان ، وأن لا یقصد منها إلا الضرورى ، ومن المعلوم أن
معظم شره الجمهور ؛ إنما هو النهم فی الأكل والشرب والنعکاح ، وهذا هو
المعطل لكل الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة یبطل التشوّقات النظرية ، ویفسد
البدن ، ویقضى على الإنسان قبل عمره الطبیعی له ، ویکثر الهموم والتباغض
والتنازع ؛ فلذلك کان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغایة
وتصرف الفکرة عنها بكل وجه ومنع من کل ما یؤدى للشره ولجورد لذة ، وهذا
مقصد کبیر من مقاصد الشریعة^(٢) .

ومما یجب أن نعلمه أن الشریعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا یكون التشريع

لما كان من الأمور قليلاً نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هى أمر إلهى . ولذا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها ، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أمها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فمثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم وهكذا كل قصة لها سبب^(٣) ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانهاء هذا الفصل المقاصد الشريفة

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التي كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهي منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ — ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والمخلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصیصة به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدير دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى ، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثل أمامه ، لكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعي آخر يسعاه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرود إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرود .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن لهم آراء غير صحيحة ، إما من غلط وقع لهم في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا في السير ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عندهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلعوا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقارنة اليقين فقد أصبح مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بنى أنك ما دمت تشتغل بالعلوم الرياضية و بصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشى في دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

منها عليه ليعلم تديره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأولئك هم الذين مثلوا في مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، فمنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم في ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تعطل كل قوة غليظة في جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب^(١) .

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر في الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قلده فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى في خياله والذى يذكره به فيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله ، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الانقطاع إليه ، ويسعى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعدم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على الغبطة من إدراك الحقائق^(٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه وحركاته وتصرفاته بين يدي ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء .

(١) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على اللوحين (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

الذى أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الضوء عينه اطلع علينا ، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهريهم ، كما جعلهم ينهون عن السير بالكبرياء إذ جلالة تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (٨١٩٥ د ٩٦٨٢٢ د ١٧١٢٦)
فالمقدر أننا دائماً بين يديه ، لذلك كان علمنا أننا نتحرجون من كشف رؤوسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يقولون من الكلام ؛ هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانى فيخافون الله تعالى ويرهبونه ويفزعون إليه ، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب ^(١) .

واسم الحكمة يقع فى العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والذائل .

وقد بين الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو أنقصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال التقنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضى ، ونحوها ، وأن يكون الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه دارى ، وهذا عبرى ومالى ، وهؤلاء جندى ؛ فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس .

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى ؛ فهذا الكمال أيضاً

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو الإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نطقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيده البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان . وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بمجبروته ؛ ولا الغني بغناه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأخبار من هاتين الآيتين المعاني التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى^(١)

— وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب وجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية^(٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية .

وينبغي أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدريب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس^(١) .

— ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل ثقالة التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل في رأس الغزل كي يثقل عند الغزل ويمكن وضع الحيط فيه وهي فلكة المغزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من نثار ، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نسناس اسم نوع من القردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكبرني اسم الفأس ، جلجلان اسم السمسم ، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر ، قشباط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط السكتان أو الفطن عند الغزل واسمها الزرقة ، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع في العيبات والصناديق المعروفة في مصر بالقمطر أو

التقيب ، حرفش للدلالة على القلقاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

العربية ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدي التي تناوأت مدوناته ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت في مواضع شتى إلى غموض في المعنى وإبهام في التعبير^(١) .

أخذت المجموع المستنيرة من اليهود تهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بمدة وجيزة ، وانتهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الديني كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود في القرن الثاني عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض في معضلات دينية توظف الأحقاد وتؤدي إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين . وقد بقي الرجل الديني الذي تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — في حالة ثالثة — شك في كثير من الآراء الموروثة المألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى

I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١)
في مجموعة جوتمان ج ١ ص ٤٢٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

في المجلة Islamica Leipzig. 1932. ج ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

اشتغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشاً فلسفياً ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تمجد علمها باسم الدين والآراء الموروثة .

وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بخيا بن يوسف بن ققوده الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (חובות הלבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (תקון מדות הדעות) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحجج والدلائل في نصر الدين الدليل (ספר הדורות) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإيهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لوتيل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

ربه بأربعة عشر يوماً^(١) .

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً « عبرياً » لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (פרוש מן ספרים זרות) ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢) ، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣) .

— ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن « تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبنوني صاحب القلب الفياض

(١) وكانت الرسالة السكتانية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف ، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه : « . . . ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجمل غير آبه بما في الترجمة من الابهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطاقاً ، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً ، ثم يترجم دون أن يعأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالي بأن الترجمة تكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق في ترجمة مصنفات أرسطو . . . » وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر ، يقول فيها ما نصه : أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى فاني أرحب بك وأسر بقدمك ، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك ، على أني لا أنصعك أن تخاطر بنفسك في سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لا يتسع لنا أن نجتمع طويلاً منفردين لكثرة المشاغل الطيبة . . . وإذا كان لابد من الالتقاء فاني أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى تنتشر بين الأخوان (קובץ אנדרות הרמבם ج ٢ ص ٢٧ b و ج ٢ ص ٢٨ b) .

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) קובץ אנדרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧ .

والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١).
ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيماً يندر أن يحدث مثله لكتاب
عبري آخر في العصور الوسطى ، وثما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة
ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بمدة وجيزة ، ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١
مذيلة بثلاثة شروح .

وفي نفس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا
الحريزي ذلك الشاعر العبري المفاق الذي ترجم مقامات الحريزي إلى العبرية ،
في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي
يراسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته
بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه^(٢) .

غير أن ترجمة الحريزي لم تنل الرواج الذي نالته ترجمة تبون بين جمهرة علماء
اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية
وتعسفه كثيراً في معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض
وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات
منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف
اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبوني قد غاص في أعماق أسرار دلالة
الحائرين وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣) .

(١) كوبن أنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) كوبن أنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح في سبيل الله في كتاب كوبن أنרות הרמבם ج ٣ ص ١٦ b

M. Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وكذلك شنّ شموئيل غارة شعواء على الحريزي ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .
وكذلك نصّح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزي الغاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الحريزي^(١) .

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزي نسياً منسياً إلى أن طبعت في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢) .

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير ، لأنه خشى من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التي كان يرمى إليها المؤلف ، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدّى إلى نسخه بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطي صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣) .

(١) M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التي بقيت

لحسن الحظ من ترجمة الحريزي بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 — 432)

(٣) Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique.

1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب بحروف عربية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢) .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها أديب مجهول^(٣) .

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادى قرأ كتاب دلالة الخاترين ولاكننا لا نعلم أفراه بحروف عبرية أم بحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقرئى إذ يقول : ... لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عولوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا^(٤) .

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن ينتشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يتندر أن يحدث غيره من المدونات الشرقية .

(١) קובץ אנדרות הדפוס ٢ ص ٢٦ a .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R. Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. (٢)

1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk.: (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط القرئزية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لاشك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر ، ويعتقد شتاينشneider (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولي ، والفيلسوف المسيحي ميخائيل سقوطي قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريدريك الثاني من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربي الأصلي أيضاً^(١).

ويُعدّ جيوم الأفرجيني (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذي توفي سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين في القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى في كثير من مصنفاته باسم الخبر موسى المصري (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دي بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذي كان من رؤساء حركة الدومينيقيين في كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دي أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يقفا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما في مواضع غير قليلة قد أدجبا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)

M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.

دون أن ينسبها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روهلين (Johnnes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ ينقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب.

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبنوية مع استعمال النص العربي أيضاً، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبنوية العبرية وحدها، وقد طبعت سنة ١٦٢٩، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً،

Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttman : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum
Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides and
des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides.
Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf.
1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnis-
lehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم ليبنتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتس (Franz Delitsch) إن ما ورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات المصنفات العربية^(١) .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرها من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصاح المراجع المتداولة في أيدي العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون القرون الوسطى^(٢) .

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤدي إلى الفتنة التي كان يخشاها موسى في

(١) Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses ben Maimon. p. 244.

(٢) J. Guttmann: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902 راجع مقالة جوتمان Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abendland Louis—Germain Lery : في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣٥ — ٢٣٠ Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220—273.

الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم .
وقد بدأ أمر الفتنة في أخريات أيام موسى ، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى
نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفي وبين أعدائه ، وشغلهم هذا النضال إلى
نهاية القرون الوسطى .

أما الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائرين فترجع إلى
أن موسى قد جعل أرسطو في مرتبة المشرع الإسرائيلى في كثير من الأمور ،
وهذا بالطبع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من النظريات
الدينية عامة ؛ وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفلسفة عن أن تجد لها
سبباً منطقياً .

ثم إن التحليلات المنطقية التي شرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة
السلبية المحضة وتكافئه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلاسفة الإغريقية .
كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة
على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية بمظهر السخرية ، ومال
القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس
والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .

فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من
مدينة مونبيليه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن
شاؤول ، وقد اتصلوا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط
على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

النحلة الفلسفية وأذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية^(١) .

أما أنصار فلسفة موسى بن ميمون في جنوب فرنسا ؛ فقد ساء في نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته .
ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين في أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا .

وقد نشر موسى السرجوسى الطبيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأحرار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التمسك بالتعاليم التي وردت في دلالة الحائرين وذكر فيها أن أحرار اليهود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق ؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة الملاحدين .

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين في جنوب فرنسا رسالة أنحى فيها باللائمة على أعداء فلسفة موسى وقبّح فعل لعنة الحرمان الذى أعلن على محبى الفلسفة .

وكان موسى بن نحمان قد بذل مجهوداً كبيراً في أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح^(٢) ، وكذلك أخذ داود قمحى يطوف في أمصار فرنسا والأندلس لنشر

(١) وقد عرف هذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان (١٦٥-١٦٦) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم في حياة اليهود منذ العصور القديمة فإن الرجل الذى تحمل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر حقوقه الاجتماعية والدينية فلا يباح له أن يحضر الصلاة في المعبود ولا أن يتصل بالناس للتعامل وتبادل المنافع وإذا مات يدفن في مكان خاص . . .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الكنيسة المسيحية ، فإن البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يدعوا لارادته اذعاناً تاماً وأن يخضعوا لمشيئته خضوعاً أعمى

وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أقبح أنواع الاضطهادات المعروفة في تاريخ أوروبا في القرون الوسطى (راجع Jewish Encyclopedia. Vol. V. P 285. — 287)

(٢) קמחי דוד וזאת הסיבה ש ٣ ص ٤ h

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين ، وفي هذا الطواف وقعت المخاصمة الشديدة بينه وبين يهودا بن يوسف الفخار الطبيب الطليطلي المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذي تعد أقواله من خير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١) .

ويظهر أن النضال بين الفريقين كاد ينتهي إلى فتور فألى نسيان لولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اتصل بالدومينيقيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضهم على مصادرة مدوناته لاشتغالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم في فرنسا في ذلك العهد — يجمعون أكادساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعايا بمدينة نيمونيه وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهر اشمئزاز الشعب الإسرائيلي من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢) . ومن الغريب في الأمر أن رؤساء الدومينيقيين الذين أمروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استيائهم مما فعلوا ايرضوا أنصار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣) .

وفي سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) קיבוץ אננות הרמבם ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) איצט נחמד ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ קבוצת מכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .

(٣) קיבוץ אננות הרמבם ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (משה בן יוסף) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وإن أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندي عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفي فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت الفجائي عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٤٢ صحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد ميادين المدينة (٣) .

* * *

(١) קובץ אגרות הדפוסם ج ٣ ص ١٥٨ a (٢) קובץ אגרות הדפוסם ج ٣ ص ١٤ a

Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924 .

Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 197. Monatschrift. (٣)

1869. p. 97.

والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثراً عميقاً في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس ويدرسونه في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدي المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (רוח החיים) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين^(١) .

وفي سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سلرنو وهو أول شرح لهذا الكتاب^(٢) .

وفي سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فلقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (מורה נבוכה) نال استحسان علماء اليهود عامة ، وبعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (מוסר פז) والثاني بالمسابك الفضية (מוסר פז) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقياً لأنه لم يخلق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقي بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان

(١) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güde-
mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179.

لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .

وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (דברי הימים - ١٨٥) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين^(١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢) .

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب . أظهر فيه من الجرأة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يُبطن نظرياته ولا يبوح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أبربنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إبراهيم قريشفس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له^(٣) .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424 — 425. M. (٢)

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXX III .

Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. (٣)

Breslau. 1866.

أما شطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٤٨٠ فيرى في كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للضلالة لا للدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلي ، ولرأيه هذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسي المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفي سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية .
وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائيين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه في كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التي تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر .
ومن الغريب في الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتبهمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها في مصنفاتهم ، ويستعملونها في مواعظهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذي اجتهد في أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيتا طيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ ؛ فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى في مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) ؛ فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.

M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners
Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.
M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.
Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير، ونحلوا موسى آراء ليتمكنوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير، وقد نجحوا في دسيتهم بعض النجاح كما ذكرنا ذلك فيما مضى، وقد نبه شمطوب بن جاؤون المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف^(١)، مع أنه من المعلوم أن موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف^(٢).

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر؛ لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفاسد من الخيال »^(٣)، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت^(٤).

وكان الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد تأثر كثيراً بدلالة الحائرين، ونقل في مصنفاته منه كثيراً^(٥).

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف عنونيل كانت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من دلالة الحائرين (מבשר המורה).

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) المتوفى سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين في العصر الحديث

(١) مندلسون عن יסודי התורה סוף פ"א

(٢) מוסר דבר דבורה דורשניו דף ס"ט

(٣) פאר הדור סימן ס"ד

(٤) Joel : Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen gepsrűft. Breslau, 1772. p. 10.

S. Rubin : Spinoza und Maimanides. Wien. 1868. (٥)

لأن مندلسون يُعَدُّ من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثامن عشر^(١).
ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين في الزمن الأخير كما يدل على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة^(٢).

على أن أعظم خدمة للكتاب في العهد الأخير هي التي قدمها سايمان ميونك بإخراجه النص العربي الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكاتب الأوروبية ، وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب ، وقد نبهه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هي دراسة ناقصة ؛ لأن الترجمة ليست في كل الأحوال واضحة ، لذلك أخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل

(١) ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العبرية التبونية التي يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضي ، وقد أخرج هذه الطبعة اعتماداً على نسخ مطبوعة قديمة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى ، وقد قابل الترجمة العبرية بالنص العربي الأصلي ، وفي هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام مؤلفه إلماماً عظيماً بأدب الفلسفة اليهودية والمسيحية ، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع سفر מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעמקה די שמואל אבן תיבון בערוך מבואות... ועם פרוש מאת יהודה אבן שמואל (דבר יהודה קופמן) חלק ראשון (א) הוצאה שנייה . תל אביב . הוצאה

(٢) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء في أوقات متفرقة فقد نشر ر. فيرستنتال (R. Fürstenthal) سنة ١٨٣٩ بمدينة كروتوشين الجزء الأول ، ونشر شترن (E. von Stern) الجزء الثاني سنة ١٨٦٤ بمدينة فيينا ، ونشر شير (Dr. S. Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثاني سنة ١٣٣٨ بمدينة فرنكفورت ، وفي العهد الأخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس Adolf Weiss ونشرها سنة ١٩٢٣ بمدينة ليبسيغ وصدرها بمقدمة مطولة .

وترجم فريد لندر (M. Eriedländer) مع تصدير علمي عظيم القيمة الكتاب إلى الإنجليزية من سنة ١٨٨١ — ١٨٨٥ بمدينة لوندرا ، وترجمه كاين M. Klein إلى اللغة الحبرية ونشرها سنة ١٨٧٨ — ١٨٩٠ ، وترجمه ماروني (David Jacob Maroni) إلى الإيطالية الحديثة ، ونشره سنة ١٨٧٠ — ١٨٧٦ .

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته في جمهرة اقراء من الأدباء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقي روضة أنفًا لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم مونك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة وبقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف ؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلده .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في القرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة جد سليمان مونك في ترجمة الكتاب ، واجبه في وضع الحواشي أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فأنتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١)

(١) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. XI. p. 547. وراجع مقالة

בן ציון הלפרן في مجلة החקופה ج ٢٤ ص ٢٨٨. Jewish Encyclopedia IX p 110.
Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1895.

الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب في الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لماذا عني
حكاه العرب بموسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المختصر لكتب
جالينوس — مقالاته في السموم والتحرز من الأدوية القتالة — مقالاته في تدبير الصحة — مقالاته
في البواسير — مقالاته في الربو — مقالاته في شرح فصول أبقراط — مقالاته في الجماع —
مقالته في شرح العقار — مقالاته في بيان الأعراض — كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن
ميمون — المقالات الطبية المنحولة المنسوبة إليه — قيمة آرائه في الطب العربي — رواج
مدوناته الطبية بين المسلمين — واليهود والمسيحيين — انتشارها في الأوساط العلمية بأوروبا
واقفها الأنظار إلى أدب الطب العربي عامة — وضوح عقلية موسى الطبية في مصنفاته التشريعية
والفلسفية أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب في الأندلس ؛ واستمر يدرسه كذلك
في المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقاله في
الربو الذي ذكر فيه مناقشته لطبيين عند علي بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دونه موسى في التشريع اليهودي وبحثه في شؤون المجتمع
الأسرائيلي رأينا أن ما ألفه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه
كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ؛ ولذلك تعد مصنفاته
الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر ب . م . ومما
لا شك فيه أن عناية القفطي ، وابن أبي أصيبعة ، وابن العبري بموسى إنما ترجع إلى
عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

وعدة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دوت جميعها بالعربية بمصر في أزمنة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فصول موسى » وهي أكبر رسائله الطبية حجاً وشهرة ، وقد ألفها بين سنة ١١٨٧ — ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ قانون استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها اثنان وأربعون تعليقا وتقدأ تحليلا تبدأ كل منها كالآتي : قال موسى :

وقد ورد في هذه الرسالة ذكر ثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذي ورد اسمه ٢٦ مرة والتيمي الذي ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رضوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد .

والكتاب يقع في خمسة وعشرين فصلاً : يبحث في التشريع ووظائف الخلق الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث في الحيات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمقيات ، ويتعرض لأمراض النساء وتبدير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة ؛ كما يناقش في النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض في آرائه مناقشة دقيقة ؛ إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد في أدب الطب العربي ، وقد أصبح الكتاب في مجموعه من المراجع التي يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثاني عشر .

وتوجد منه نسخة خطية نقلت من مخطوط ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتلميذه المحبوب ، ويرجع تدوينها إلى سنة ١٢٠٥ أي بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف ، وقد ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة ؛ لأن المنية عاجلته .

وكان من شدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحيا بن إسحق في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية ، وترجمه ترجمة ثانية العالم ناثان هـآثي (נחמן נאמן) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له في القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية مترجم مجهول ، وقد بلغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات ^(١) .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا في القرن الثاني ب . م . أشهر أطباء العالم القديم . وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقنين معه في وضع هذا المختصر ^(٢) ، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر في إخراج فصول القرطبي لأنه كان يدرس لنفسه بادي ذى بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ ينشئ تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جمة على ستة عشر ، فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً ^(٣) » .

ويقول عبد اللطيف البغدادي في هذا المختصر : وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها ^(٤) . وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدى رأيه في هذا العمل ^(٥) .

(١) في بولونيا بإيطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفي البندقية بإيطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفي بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادي ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية ^(١) .

وكذلك أنشأ للوزير القاضي الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة في سنة ١١٩٨ أى في أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى في فصول القرطبي يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شيء فإنه في مقالاته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية في علم الطب .

وهي مع كونها موجهة إلى القاضي الفاضل ، ليست من الرسائل الموضوعة للجاهل لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث في المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصلين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيسانى ، ويذكر فضله في استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليه في وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولذعات الحشرات السامة .

ويصف في الفصل الأول العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع كما يبحث في الباب الثانى عن السموم المختلفة وهو يعتمد في كثير منها على ابن زهر الأندلسى ، وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحي أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (١) Mittelalters. p. 762.

مونبيليه إلى اللغة اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هي التي اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر^(١) .

أما مقاتته في تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب^(٢) الذي تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام ، عصبى المزاج منقبض النفس . والمقالة من أهم ما دججه يراع موسى في الطب ، ويعتقد العالم شتينشneider أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية^(٣) .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية في سنة ١٢٤٤ وترجمها إلى اللاتينية عالم فجهل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التي نالت الرواج العظيم هي المنسوبة المترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربي الأصلي اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية^(٤) .

وقد ذكر في مبدأ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجابة لمقره العالى ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يبس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير

(١) وقد نشر شتينشneider هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anathomie. Vol. 57, 1873. p. 109 — 62 وقد جاء فيها المترجم يبحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر في اليبس الطبية العلمية بالأندلس ، وترجمها رينوتيش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider : Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus : Archives internationeles pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التخمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدى إلى « اختلال أحوال الأفضل ، وسوء تديره ، وقبيح سيرته فأنحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته ، وفوض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات ، وأراق الخور ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالغ فى التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . »^(١)

وهى فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدير الصحة ، والفصل الثانى فى تدير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأصحاء والمرضى فى كل مكان وزمان ؛ وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف الأدوية والعقاقير المرضى لحسب ؛ بل إن مهمته المثلى هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الصدد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بين ظاهر للكل ؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه ، وذهبت نضارة وجهه ، وانحنت قامته ، وانخفض صوته ولورام رفعه بمجهود لما قدر ،

(١) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقرئى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة بمصر سنة ١٩٣٤ ج ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣) .

وضعت قوته ، وانخفض نبضه ، وغارت عيناه ، وبرد سطح جسمه ، وقالت شهوته ، وعلة هذا التأثير هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن ، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائل اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأثار وجهه ، وأسرعت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المنهزم والظافر بينة ؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدتها في حالتها الصحية والمرضى قبل كل شيء رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض ، وبهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيعاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجحاً ، وإنما يعالجه من له إلمام بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً في العلوم وضعوا كتباً في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصالح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال ، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهامون ويمجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

من آفات الدنيا ، وربما عظم المصائب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً ، يزداد عجبه ، ويعظم ضحكه ، وتشتد رعونته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح ، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور . أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب والمواظ على الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيراً بقدر ما ينبغي ، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً في جميع الأحيان أعني في حالتي النعمة والنقمة ؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من خيرات الدنيا ، وهي التي يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر ، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهي التي يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجرع بل يصبر صبراً جميلاً ، وإنما يتهياً هذا للإنسان في نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذي لا بد منه تكون دونه بلا شك ، فلذلك يقل التأثير لذلك الشر إذا هو دون الشيء الذي لا بد منه ، وبالحقيقة سمّت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة وشروراً مظنونة لأن ما يظن أنه خير يكون شرّاً بالحقيقة أحياناً وما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى ، وكَم نال الإنسان مآلاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً في اعتلال بدنه ، وفساد نفسه ، وتقصير عمره ، وإبعاده عن الله تعالى ، وكان مآله بذلك للشقاوة الأبدية ، وكَم من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً في صلاح بدنه ، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية ، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بإقباله على عبادته وكان مآله بذلك للسعادة الأبدية .

قد يُنعم الله بالبلوى وإن عظمَتْ وابتلى الله بعض القوم بالنعم
وإنما نقول بطول العمر أو قصره على رأى الأطباء والفلاسفة وبعض أهل
الشرائع المتقدمة قبل الإسلام ، وبالجملة إن ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة
بالحقيقة ، وليس الغرض من هذه المقالة تبين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم
طرقها ، إذ قد ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى كل زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر
فى العلوم ، وإنما أشرنا بهذه الإشارة رغبة فى تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر
فى تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التى صدرت عن
العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقاً ، والباطل باطلاً ، فتقل الانفعالات ،
وتذهب الهموم ، ويبعد عن النفس الوحشة والانتفاض وتنشط طيبة عند أى
حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جداً تقل معه الأفكار الرديئة والهموم
والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن
كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين :
إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ،
وإما أن يكون فى أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبة من النكبات .
ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن
على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل
فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل
الممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتئب ويفتم كذلك ينبغى أن تنبسط نفسه
بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه . . . (١)

وله مقالة فى البواسير وضعها « لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها « وهي في سبعة أبواب بحث فيها في الهضم والأغذية التي يجب أن تجنب أو التي تقدم المصاب بهذا المرض ، وفي أدوية هذا الداء ، وفي آراء للطبيب الفارسي الرازي ، والفياسوف ابن سينا ، والطبيب الأندلسي ابن وافد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (ספר חיים) ولها ترجمة لاتينية لاندري أنقلت من النص العربي الأصلي أم من العبري ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها ه . كرونز طبعها مع النص العبري الأصلي^(١) .

وله كذلك مقالة في الربو وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة في رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التي تؤدي لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم في أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير علي بن يوسف وكان ضحية جهلهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسي أرمنجيو (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالي سنة ١٣٠٢^(٢) ، وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة في سنة ١٢١١ من النص العربي ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتيني العالم شموئيل بنبنيسقي ، وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII (١)
und XIII Jahrhunderts. في مجلة Janus ج ١٦ سنة ١٩١١ م ٤٤١ — ٤٥٦
و م ٦٤٥ — ٧١٨ . M

M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus (٢)
dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol.
151. Wien. 1905. p. 33.

يوشع بن شاطبي ، وكان العالمان المذكوران من أدباء الأندلس في القرن الرابع عشر .
وله مقالة في شرح فصول أبقراط .

أما أبقراط الإغريقي فيُحَسَّب عند العرب شيخ الأطباء ، وقد وُلِدَ في جزيرة
كيوس في القرن الخامس ق . م . ونقل كتابه فصول أبقراط إلى العربية العالم
السرياني إسحق بن حنين الذي توفي سنة ٨٧٧ ب . م . وكان موسى بن ميمون
يسترشد كثيراً بفصول أبقراط في أثناء العلاج العملي . فمن هنا وضع هوامشه
وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك
ترجمة أخرى لهذه المقالة لمترجم مجهول ، وقد نشر شتينشneider النص العربي
الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(١) . وله أيضاً مقالة في الجماع وضعها لسلطان حماة الملك المظفر
تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين الذي حكمها من سنة ١١٧٩ - ١١٩٢ .
وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال المخالطة
الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك ، والأسباب التي تضعف شهوتها
وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرخيا
(זרחיה בן זרחק בן יצחק) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner)
المقالة بالنص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(٢) . وله مقالة شرح العقار ذكرها
ابن أبي أصيبعة ^(٣) ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك في صحتها إلى أن

M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu
seinem Commentar über die Ophorismen des Hyppocrates.
Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ ص ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في استانبول^(١) ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتي : كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي .

أما الغلطة التي اقترفها ابن البيطار في نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدي مطلقاً إلى الشك في أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادره ابن جابجل وأحمد بن محمد الغافقي ، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي وابن سمجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر للميلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً هو : مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التي دونها في أخريات أيامه^(٢) .

وآخر ما صنفه موسى بن ميمون في الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة ١٢٠٠ ب . م . أي قبل أن يطرد الملك العادل سيف الدين الملك الأفضل من الديار المصرية بزمان قصير ويغتصب العرش لنفسه ولذريته .

(١) ويرجع الفضل في إظهار هذه المقالة إلى العالم رتر (Ritter) الذي أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ يترجمها إلى الفرنسية وإلى الآن لم تظهر طبعها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof : Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

ومن الغريب في الأمر أن يدعى الملك الذي وجهت إليه المقالة ملك الرقة وقد امتنع شتاينشنيدر^(١) من أن يبدى رأيه في نسبه « ملك الرقة » أما كرونر فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل^(٢) وقد وافق الدكتور مايرهوف على هذا الرأي ، ويعتقد أن الملك الأفضل الذي كان في ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل في ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر^(٣) لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لا نميل إلى الترجيح كما فعل العالمان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلي الحقيقة في هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء في العراق أو الديار الشامية التي فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم^(٤) كما يكون من المحتمل

(١) M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744.

(٢) مجلة XXXII 1928 p 16 .

(٣) في مديرية الجزيرة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء المديرية والمدن للحكومة المصرية مصلحة المساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ ص ١١١ و ١١٣ .
(٤) يذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينهما وبين حران ثلاثة أيام ، وهي معدودة في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرق ، ويقال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طوها ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربي من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط وأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحي قوهستان ... والرقة البستان المقابل للتاج من دار الخلافة ببغداد وهي بالجانب الغربي

(معجم البلدان لياقوت الحموي طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسيك سنة ١٨٦٦ ج ٢ ص ٨٠٢ — ٨٠٤) ويذكر التلمود مدينة الرقة على الفرات في بلاد الجزيرة (בבבא 32 b) والرقة الوسطى التي وجدت قرب مدينة سورا العراقية (בבבא 26 a) وغيرها بفلسطين (בבבא 5 b ، 6 a) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر في الكتاب المقدس أيضاً (سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

ويقول القرظي إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى عليه السلام بني إسرائيل من مصر قوم من لحم آل فرعون يعبدون البقر ... وآثار هذه المدينة باقية إلى اليوم فيا بق من مدينة فاران . والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب . (كتاب الخطط القرظية ج ١ ص ٣٦٧) .

كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان في مصر أو الشام ، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللطف .

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية ووصفوا فيه الأعراض والأوجاع التي أصابته ، ولم يرق هذا التقرير في عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة ، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر الفسطاط — وكان في ذلك الحين قد شاخ ولا يستطيع الخروج من منزله — يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه .

ويظهر أن الذي وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً ، بل كان جملة تقارير عرضت عليه وبحثها بحثاً وافياً ثم أرفق بها رده الذي يقول في بدايته ما يأتي : ورد على المملوك الأصغر الكتاب المتضمن تفصيل تلك الأعراض التي عرضت لمولانا خلد الله أيامه ، وتبين أسباب تلك الأعراض وأزمدة حدوثها ، والإخبار بكل جزئية يفتقر الطبيب للسؤال عنها لكل عرض منها ، وسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ، وعلم المملوك الأصغر علماً يقيناً أن ذلك الكتاب عن إملاء مولانا بلا شك ، والمملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى ، فكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام ، ولذلك رأى المملوك الأصغر أن يكون جوابه لملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب لطبيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصناعة ، إذ قد تبين المملوك كمال مولانا في معرفة تلك الأعراض وأسبابها ، وقد علم المملوك تلك الأعراض المستقرة الآن ، وهي التي يرام دفعها وقد ذكر مولانا المملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ما عنده في أقوالهم ... أما قول من قال من الأطباء ... الخ^(١) ... ثم ينتقل للبحث في

التقارير ، فتارة يميل إلى قول فئة من الأطباء ، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى وتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، وبعد أن يتناول التقارير بالبحث فى تسعة عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك نصائحهم وإرشاداته الخاصة فيما يجب أن يأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى يسترد قوته ونشاطه الطبيعى ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم آمال المملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بجسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه ، لكن سوء مزاجه الأصلى وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة . ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسنهاها مباشرة خدمة مولانا ، فالله المشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ، ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب والأغاني التى يكره الشرع كليهما ، إن المملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع للناس ، ويلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان ذلك حراماً أم حلالاً ، والريض مخير أن يفعل أو لا يفعل . وإن سكنت الطبيب عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غشّ ولم يبذل النصيحة ، وقد علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم وينبه على ما يضره فى هذه الدار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية أن الشرع يأمر بامتنال ما ينفع فى الأجل ويحجر عليه ، وينهى عما يضر فى الأجل ويعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يجبر على هذا ولا يعاقب على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض الخبير ، والعلّة فى ذلك بيّنة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب ،

وتلك الأوامر والنواهي الشرعية لا يتبين في هذه الدار ضررها ولا نفعها ؛ بل ربما يخيّل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتحتّ على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور ؛ كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا ، ورحمة لنا لضعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدي ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ^(١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ ^(٢) .

وقد عُثِرَ أخيراً في أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب القديم » ألفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودى « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذى سُمى في مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى .

وليس أمامنا في هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد في أغلب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بنتاج موسى الطبى ، ويظهر أن

Janus XXXII. p. 53 — 54.

(١)

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 772—774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der.

Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة في فهرس Neubauer : مقالة في بيان بعض الأعراض

والجواب عنها . Neubauer: Catalog. N° 1270⁵

هذه المقالات تُجمعت في أحد العصور القريبية من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من اليسور اعالم غير يهودى أن يقف على مدونات موسى في الطب في القرون المتأخرة . على أن الجامع لم يتعترف فيما وصل إليه من مقالات موسى فحسب ؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكماء آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوّغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب في العصور القديمة والقرون الوسطى . أما وجود هذه المجموعة في أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يضيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم في الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية في البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً وكما تُسب إلى موسى مراسلات هي في الواقع مزورة ؛ فقد دست عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء في نسبها إليه كصيغة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض ^(١) .

والخلاصة أن الباحث في نتاج موسى الطبي يخرج منه بأن قيمته في الطب لا تقل عن قيمته في علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863. (١)
p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

مدونات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر في غيرها من مصنفاته قوى الحجة ، ذا مقدرة نادرة في تنظيم الموضوعات تنظيمًا منطقيًا دقيقًا تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بظهور الملم بكل ما صنف ودون في علم الطب باللغة العربية ، كما يأتي بأمثلة كثيرة متنوعة في أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات في مقالاتيه عن تدبير الصحة الملك الأفضل وفي بيان الأعراض لملك الرقة يعد من أدق ما دون في الطب العربي في القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المسألتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعد بحق زعيم أطباء اليهود في تلك العصور . وعلى العموم قد كان لمدونات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربي حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً شتى بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً في جامعتي موندفيليه بفرنسا وبادوا بإيطاليا في القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أقدم ما طبع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين^(١) يدرسون هذه المقالات الطبية ، وكانت من الأسباب المباشرة في رواج آراء أطباء العرب الآخرين في البيئات العلمية ، وما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أطباء من الإفرنج في القرن الثامن عشر منها نصوصاً ويستدلون بها^(٢) .

(١) Henri de Mondville. Jean de Tourmire. Guy de Chauliac.

Nicolo Falucei.

(٢) راجع مقالة الدكتور مايرهوف في المجلة الابطالية Archeion المذكورة من ١٥٣ . وراجع : H. Kroner : Maimonides als Hygieniker في كتابه

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود في القرون الوسطى ،
وإذا كان موسى بن ميمون في الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع
الإسرائيلي ، وفي الطور الثاني من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف في الفلسفة ،
فإنه في الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس في بحوث طبية قبل كل شيء ،
وإننا لنعجب من تلك العبقرية التي أدت إلى ذلك الإنتاج العلمي الكثير في
أخريات أيامه في حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً
طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقلية موسى بن ميمون الطبية
هي التي صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها ، وذلك لبروز هذه
العقلية واضحة في صفحات شتى من كتابه السراج^(١) .

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243 — 261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autoität. Trier. 1895.

(١) في باب من سفر (פֶּסַח אֲבוֹת) بحث في علاج الروح وترقية الأخلاق على
طريقة طبية وفي سفر (פֶּסַחִים) يورد نظرية أحد أخبار المشنا التي يقول فيها إن الرجل الذي
لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى
على هذه النظرية ويقول : يجب على الإنسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم
الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الدواء الدواء .

H. Kroner : Maimonides Commentar zum Traktat Pesachim.
Berlin. 1906. p. 16.

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفريقية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشرنا إليه في ذيل الصفحة التي ورد فيها النص المقتطف وما لم تقتطف منه شيئاً للأسباب التي أوضحناها في مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التي لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذي يريد أن يكشف أى ناحية من نواحي حياته التي لم نعرض لها في كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التي تساعد على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دبحت مقالات ضافية عن موسى ابن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس الغرض أن نسرّد أسماء كل الموسوعات التي ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو في مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ .

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبى البن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة ١٢٨٣ .

الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس
لأبي الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي طبع ليدن سنة ١٨٤٣ .
تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع
ليسيك سنة ١٩٠٤ .

تاريخ الكامل أو الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأثير الجزرى .
تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبري
طبع بيروت سنة ١٨٩٠ .

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب في فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التميمى القرشى « مخطوط » .
الخطط المقرزية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين
أبو العباس أحمد المعروف بالمقرزى طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٢٦ .
دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضى السعيد هبة الله ابن القاضى الرشيد أبى الفضل جعفر بن
المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١ .

رد على أهل الزمة لغازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American
Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة ،
والحوادث المعينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة
(تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس بن أبى أصيبعة طبع
مصر سنة ١٢٩٩ .

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر .

سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسّى في أخبار القدسيّ عبد الله محمد القرشي الأصفهاني طبع ليدن

سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر في أخبار البشر لعبد الدين أبي الفداء إسماعيل بن علي

صاحب حمّاه طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي طبع مصر سنة ١٣٣٤ .

المعجب في تلخيص أخبار المغرب لمحيي الدين التيمي طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .

نفع الطيب في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن

الخطيب لأحمد بن محمد المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن

تغري بردي طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (١ ح — ٥) .

المصادر والمراجع العبرية

- אגדת השמר להרמב"ם ועוד ענינים לר' אספסי... אברהם ניינה. הוצאת
מנחם מנדל ברסלוביץ. ברסלובא. ה'ר"י.
אורה רענן. קצת הערות על הולדות הרמב"ם מאת מרדכי ישראל
איסרלי. תרס"ה.
אנטולוניה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.
נאוני ככל אהרי תקופת הגאונים מאת מ. פוזננסקי.
דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב חלק ד'. ה'. תל אביב. תרצ"ג
תרצ"ד.
דור דור ודורשיו חלק ד'. מאת א. ה. וייס. הוצאת ניוורק וברלין. תרס"ח.
דלאלת אלהארין תאליף אלריים אלגאלי מרנו ורבנו משה בן בר מימון.
אעתי כנסכה והסדירה שלמה בן משה אליעזר זצ"ל מונק. מבע פי פריס
אלמחוסה סנת ה' הריזתרכיו ללכליקה.
דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.
דער רמב"ם. זיין לעבען און יאפען. קרוגר הייס. מאנטרעאל. 1933.
דאס רמב"ם לעבענס בעשרייבונג. זאמארדבקי ישראל. ניוארק. היביו
פובלישינג קאמפי. 1921.
דער רמב"ם. רבנו משה בן מימון. פיגענבוים. ב'.
הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. כסוף. הוצאת אמנות. תרצ"ה.
הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. השלוח ט"ו.
היהוה המדעי בין הרמב"ם והרמב"ם מאת שמואל קרויס. ברויטשוב. תרס"ו.
ההכלית וההוארים בתורה הרמב"ם. ירושלים. תרצ"א. מתוך הרבין שנה
א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.
הרמב"ם פרשן המקרא מאת ר' בנימין זאב בנה. כתרגם כנימנית ע"י
א. ה. רבינוביץ. תל אביב. תרצ"ב.
חמדה ננוה מאת עדלמאן. קינינסברג. 1851.
יזורון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (ש"ר).
כרם חמד חלק ג' מאת ש. ה. לוצאטו; חלק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט
מודה מקום דמורה: אסיפת שירים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים
מאת מ. שטיינצניידר בתוף קבין על יד. שנה א. תרמ"ה.
מודה נבוכים חברו בלשון ערבית רבינו משה בר מימון ועתק לשונו

ע"י ר' יהודה בן שלמה אלחנני עם הערות מאת דוד יעב. ב. שיאה. לונדון
1851 1879

- מחברת קטעי הרמב"ם. תרצ"ה. "נוסטדטנה".
מנחת קנאות אבא מאיר דון אסטרוק. פרסבורג. 1838.
מקורות לתולדות הרמב"ם. מאת דוד בן ציון דנמנד. תל אביב. תרצ"ה.
מנחת חטא חדש מאת א. כהנא. השלוח. ט"ו.
נר הנערב מאת הרב מ. שולדאמנירשלא. תרע"ו.
נשעי נעמנים מאת היילברג. ברסלוי. 1847.
סדר הדורות וקורות הימים. אוקספורד. הוצאת גיבוי. 1887.
ספר הנוחשין מאת אברהם זכות. לונדון. 1857.
פאר הדור העתיק ללתיק אברהם תמה. אמסטרדם. תקצ"ה.
צדפתים וספרדים מאת א. מ. ליבשיין. השלוח. ט"ו.
קבוצת מחברים. הלברשטאם. במברג. 1875.
קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו. הוצאת ליבטנברג ליפסיה. 1856.
קיצור תולדות הרמב"ם ומפעליו ד"ר. מעין. תל אביב. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. קובץ תורנימדעי. הוצאת המרכז העולמי של
המורה בעריכת י. ל. הכהן פישמן. ירושלים. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. "רמב"ם" היו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות
מאת דוד יעב. ורשא. תרנ"ה.
שלטון השכל מאת אחד העם. השלוח. ט"ו.
שם הגדולים מאת חיים יוסף דוד אהרן. ורשא. 1876.
שמונה פרקים לרמב"ם. בתרגום ר' שמואל אבן תבון. סדורים ומנוחים
לפי המקור הערבי מאת דוד א. בן ישראל. תל אביב. תרצ"ה.
שני המאות מאת מ. שטיינשניידר. ברלין. 1847.
תולדות משה בן מימון מאת ד. האלוב. וינה. 1884.
תולדות רבנו משה בן מימון מאת א. ה. וייס. וינא. תרמ"א.
תולדות רבנו אברהם מימון בן הרמב"ם מאת ראובן מרגליות. לבוב.
תרי"ח תרצ"א.
תולדות חכמי ישראל מאת קלמן שילמן. וילנא. 1878.
תשובות הרמב"ם אספן מתוך כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם
חיים פריימן. ירושלים. תרצ"ה.

المراجع الافرنجية

Ahmad Zaki Pacha: Coupe magique dediée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés : Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander : More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin. 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W : Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W : Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W : Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W : Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz : Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez : Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage : Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J : Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter : Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Guttmanns Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza. Amsterdam. 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII Jahrhunderte im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides. Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg. 1928.

Bukofzer J : Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biographen Peter Beer. Berlin. 1844.

Carmoly J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maïmonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New - York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.
Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

Fleg Edmond: Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil: Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.

Frank A: Religion et Philosophie. Paris. 1867.

Frank A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.

Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.

Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Friedländer Israel: Moses Maimonides. New - York. 1905.

Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.

Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.

Fürstenthal. R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni in Academy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX - XI.

Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I - II. Leipzig. 1908 - 1914.⁽¹⁾

Glazer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goitien: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New-York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden. VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttmann J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Devisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham: Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau. 1876.

Jolovicz Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimun "Maimonides". Königsberg. 1857.

Jost I. M.: Geschichte der Israeliten. IV. Berlin. 1820-28.

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto-Mohammedanismus gehuldt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanisch-arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur. II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karppe. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler-Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinische Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygienie des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf-Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Lévy Louis - Germain: La Métaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Lévy Louis - Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome. II. Berlin. 1792.

Mainz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides. Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology. 1932.

Meyerhof Max: L'œuvre médicale de Maimonide dans "Estratto dall Archivio di storia della scienza" Archeion. V. XI. 1929.

Meyerhof Max: Sur un ouvrage Médical inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. Tome. LXVIII. Caire. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome. XVII. Caire. 1935.

Michel: Die Kosmogonie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosophisches Jahrbuch. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: Die Erkenntnistheorie Maimonides. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: Musa Ibn Maimoun 'Maimonides' in Encyclopedia of Islam.

Müller: De Godsleer der Middeleeuwsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hébreux. dans la Bible de Cahen. Paris. 1833.

Munk S: Archives Israélites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

Munk S: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.

Münz Isak: *Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss*. Berlin. 1887.

Münz I: *Rabbi Moses ben Maimon. Theil. I.* Mainz. 1902.

Münz I: *Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke*. Frankfurt a. M. 1912.

Münz I: *Maimonides als medizinische Autorität*. Trier. 1895.

Niemcewitsch: *Crescas contra Maimonides*. Lublin. 1917.

Nirenstein Samuel: *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century*. Philadelphia. 1924.

Nitsch: *Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1876.

Neumark D: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. I. II.* Berlin. 1907, 1910.

Ottensoser D: *Briefe über den Moreh des Maimonides*. Furth. 1846.

Ottensoser D: *Analekten aus den Schriften des Maimonides*. Furth. 1848.

Pagel J: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung*.

Pearson K: *Maimonides and Spinoza in Mind*. VIII.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung*.

Peritz M: *Das Buch der Gesetze*. Breslau. 1882.

Perles Josef: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenen lateinischen Übersetzung des Maimonidischen Führers*. Breslau. 1875.

Philippsohn L: *Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin. I. XVIII.* Magdeburg. 1834.

Picavet: *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 1905.

Pococke Ed: *Porta Mosis*, Oxford. 1665.

Pollock F: *Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind*. III.

Ravicz M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg. 1910.

Renan Ernest: Averroés et l'Averroïsme. Paris. 1866.

Rohner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Cesetze durch Nachmanides in Guttmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides in Jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza Decartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton. Wien. Herzfeld. 1868.

Saisset: Précurseurs et disciples de Decartes. Paris. 1862.

Saïssét: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

saisch - talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verhältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire : Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haagen. 1846.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frankfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stockl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864 - 66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simchovitz und veröffentlicht von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin. 1935.

Talamo: L'Aristotelismo nella storia della philosophia. Napoli 1873.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1905.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses Maimonides. 1827.

Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tome II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique-article Dieu. col. 918. et col. 1224 - 1226. Paris 1909 - 1910.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New-York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-ben-Gerson. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa mission. Paris. 1866 - 69.

Weiss Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1923-24.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815 - 33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides" acht Capitel. Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1863.

Wolf et Boissy: Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle. Cambridge. (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and Israel Abrahams. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New-York. 1935.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Zabel Moritz: Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides Führer der Unschlüssigen. 1910.

تصحيح

وقعت في الكتاب أخطاء تنبه القارئ إلى الآتي منها

| ص | س | خطأ | صواب |
|-----|----|----------------------------|--------------------------------|
| ٢ | ٩ | ١٩٣٨ | ١٩٠٨ |
| ٢٣ | ١٥ | فن لا ينال | ممن لا ينال |
| ٣٦ | ١٠ | ابن مالك | الامام مالك |
| ٦٥ | ١٥ | العالم الالهى | العلم الالهى |
| ٦٧ | ١٥ | الايمانية | لا الايمانية |
| ٦٩ | ١٤ | يعلم | بعلم |
| ٦٩ | ١٥ | ولا يعلم الذى يعلم الأمور | يعلم الأمور الكثيرة |
| ٦٩ | ١٧ | عالم يعلم ليس مثل علمنا | عالم يعلم ليس مثل علمنا |
| ٦٩ | ٢٠ | لا تحمل عليه محمولات | تحميل عليه محمولات |
| ٧٠ | ١٥ | وقفنا تلك الاسمية | أوقفنا تلك الاسمية |
| ٧٤ | ٨ | موجود بالعقل | موجود بالفعل |
| ٧٤ | ١١ | ما يبني بناءً | ما يبني بناءً |
| ٧٩ | ١٠ | إذ لا يجوز في العقل خلافها | لأنه عادة يجوز في العقل خلافها |
| ٨٠ | ٢١ | سرمدى لا علة | سرمدى لا علة له |
| ٨١ | ٣ | ان آخذ | أخذت |
| ٨٥ | ٨ | موضوعات تصور ثابتة | موضوعات لصور ثابتة |
| ٨٦ | ٩ | والثانية في التوحيد | وهي ثانية قاعدة التوحيد |
| ١٠٠ | ١٠ | العالم الطبيعى | العلم الطبيعى |
| ١٠٣ | ١٩ | لينظم جزاؤه | ليعظم جزاؤه |
| ١٠٤ | ٧ | يخلق له شيء | يخلق له شيء |
| ١٠٦ | ١٧ | فمضى العالم | فمضى العلم |
| ١٠٩ | ٤ | غاية خصيصة | غاية خسية |
| ١٢٠ | ٨ | فيخافون الله الخ | حينئذ يخافون الله الخ . . . |
| ١٤٣ | ١١ | في التشريع | في التشريع |

فهرس

الصفحة

مقدمة لفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق ه --- ط

تصدير للمؤلف ي --- ن

الباب الأول :

حياة موسى بن ميمون ١ --- ٤٠

الباب الثاني :

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ٤١ --- ٥٦

الباب الثالث :

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين ٥٧ --- ١٤١

الباب الرابع :

مصنفات موسى بن ميمون الطبية ١٤٢ --- ١٦٠

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والافرنجية ١٦١ --- ١٧٧

خطأ وصواب ١٧٨